هو الله تعالى

هذه تعليقة لطيفة من
أعلم العلماء المتبحرين وأفضل الفضلاء
والعارفين الشيخ أحمد زين الدين
الأحسائي على الرسالة المسماة بالعرشية
للعالم الجليل الماهر والحكيم
الفاخر صدر الدين الشيرازي
الشهير بصدرا التي
وضعها في بيان
النشأة الأخرى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وصلى على الأمين محمد وآله الأمناء
الذين بيّنوا الدين وأوضحوا الحق المبين بالأدلة الموصلة إلى اليقين صلى الله عليه وعليهم أجمعين **أما بعد**
فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي إن جناب المكرم المجد والمعظم المسدد الآخوند ملا مشهد المرحوم المبرور
العلي الملا حسينعلي الشبستري رفع الله قدره وشأنه وعلى في درجات المعالي والتوفيق مكانه وسكانه قد التمس مني
أدام الله توفيقه وجعل مداده بكل ما تقر به العين من أحوال الدارين رفيقه أن أشرح الرسالة المسماة بالعرشية للعالم الجليل
الفاخر والحكيم المتوغل الماهر محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا التي وضعها في بيان النشأة الأخرى مع ما أنا
عليه من الاشتغال بكثرة الأعراض ومدد وصنوف الأمراض مضافاً إلى قلة البضاعة وكثرة الإضاعة فاستعفيته مرة بعد
أخرى فلم يعفني من ذلك وحيث لا يمكنني رده بالإكراه أجبته على حسب ما يسهل علي من المقدور لأن الميسور لا يسقط بالمعسور
وإلى الله ترجع الأمور **قال** بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للإسلام فهو على نور من
ربه وأوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمة من عنده وعلمهم من لدنه وهداهم إلى صراط الله الحق باليقين وجعل لهم
لسان صدق في الآخرين **أقول** كلامه هذا كله مقتبس من آيات القرآن وأشار بقوله ممن شرح صدره للإسلام إلى
أن ما سيعرض فيه من الأبحاث من تحقيقاته صادر عن براهين قطعية ناشئة عن العلوم اللدنية التي هي ثمرة الرحمة
العندية فنبه بما قال نعم المحصر في قوله فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً ومما ادعى
ذلك لا تمتري أن ما أداه نظره إليه حق لا شك فيه لأن ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق وفي الأنفس و
العلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني وأقول إن الكشف على قسمين قسم يكشف للناظر عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر وليس
له لحاظ غير ذلك فإذا انقطع عما سوى تدبر الآية ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات لأن كل شيء خلقه الله في تقديره
جعله دليلاً ومدلولاً عليه وشاهداً ومشهوداً وركناً ومكنوناً وبياناً ومبيناً وتابعاً ومتبوعاً وعارضاً ومعروض

وعلة ومعلولا وامثال ذلك فاذا نظر في الاية متدبرا لها غير ملتفت الى ما بينهم قبل ولا الى قواعد عنده ولا الى ما
انست به نفسه من المسائل فانه ينفتح له بنسبة اقباله واخلاصه في اقباله ما حصل له من الايات والدلالات فلا يشك
في صحته وقطعيته وذلك العلم اللدني قال سبحانه وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين
وقال تع في الحديث القدسي من اخلص لله العبودية اربعين صباحا تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث
وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وقسم يكشف الناظر به
عن حقيقة خصوص مقصوده فان انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس تحصيلا لتصحيح معاندته ومكابرته للحق او للخبر
حصل له شبهة قوية وعبارات متينة وتدقيقات خفية تؤيد باطله لا يكاد يتخلص منها او يردها ولا يعرف وجه بطلانها
الا اصحاب الكشف الاول والافاق والانفس وان كانتا لم يخلقا باطلا ولا عبثا الا انه سبحانه لما اجرى حكمته على الاختبار
والامتحان ليميز الخبيث من الطيب فقال تع ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال تع ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه
كلا منهما بالشجرة وكذا في اية فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك
يضرب الله الحق والباطل وذلك لما بين الضدين من كمال التعاكس حتى انه يعرف الشيء بضده وكل ذلك لفائدة التمييز
والاختبار ولذا قال لو الحق خالص لم يخف على ذي حجى ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فهنالك هلك
من هلك ونجى من سبقت له من الله الحسنى او كما قال فيعرف المعاند من المتشابهات شبها يؤيد باطله ومثل هذا في عدم
الاصابة من انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس ليحصل ما يؤيد ما انست به من الاعتقادات او المسائل فانه يحصل له
منهما ما يؤيد ما في نفسه ومثل هذا ايضا من كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد فينظر في الافاق وفي الانفس ليحصل
له ما يقوى عنده من العلوم فاذا ظهر له العلوم شيء منها عرضه على قواعده فان وافق قبله وان خالف تاوله ولعل
الخطا في قواعده فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلثة لا يكاد يصيب الحق الا نادرا بخلاف الاول فانه لا يكاد يخطي الحق
مع ان كل واحد من الاربعة يدعي الصواب وهو دعوى باطلة الا ان يشهد الله سبحانه بصحتها وذلك بما انزل في محكم كتابه
واوحى الى نبيه صلى الله عليه واله واليهم اوليائه اهل البيت عليهم السلام فاذا اختلفت الاربعة فعليهم الترافع الى
محكم الكتاب والسنة فمن شهد له بالصدق فهو الصادق ومن لم يشهد له فاولئك هم الكاذبون والمص في كل كتبه و
رسائله يدعي المرتبة الاولى ولهذا قال هنا جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكون المرء على نور
من ربه انما يعلم اذا كان سالكا لطريقة محمد واهل بيته صلى الله عليه وعليهم اجمعين بحيث لا يقول الا ما قالوا ويجتنب كل
من سواهم فان الذين هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد واهل بيته الطيبون عليهم سلام الله ومن تبعهم
في اقوالهم واعمالهم واهتدى بهديهم واستضاء بنورهم لانهم هم الذين احيوا دين ائمتهم عليهم السلام وليس منهم مميت
الدين ولا اهل التلوين الذين اخذوا ذات الشمال في سائر الاعمال والاقوال وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وفي عبارته
عكس الترتيب الطبيعي حيث جعل الجعل من شرح صدره للاسلام مقدما على الايجاد من الذين اتاهم حكمة من عنده و
اما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الاخرين فهم محمد واله صلى الله عليهم وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما اراد الله منهم
وهذا انشاء الله ظاهر لا شك فيه ولا شبهة يعتريه **قال** والصلوة على خير من انزل عليه الكتاب واشرف من اوتى
الحكمة وفصل الخطاب محمد واله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ الاوفى والقدح المعلى عليهم السلام ولهم
الدعاة من الحق الاعلى **اقول** ان المصنف ليس له التفات الى غير مطلبه غالبا ولهذا لم يكن في خطبته ما يدل على
براعة استهلال كما يفعله كثير من العلماء حتى ان قوله فيما تقدم وهديهم الى صراط الله الحق باليقين لم يرد به الاستهلال و
الاشارة الى ان ما ذكره في هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته ولا عيب في امثال ذلك لانها امور لفظية لم يتعلق
بها امر اخروي وقوله القدح المعلى بكسر القاف وهو السابع من سهام الميسر قال الامير احمد المشهدي ابن محمد رضا ابن
اسمعيل بن جمال الدين القمي في تفسيره المسمى بكنز الدقائق وبحر الغرائب في تفسير قوله وان تستقسموا بالازلام من
عيون الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه عشرة اجزاء ثم يجتمعون

عليه فيخرجون السهام فيدخلونها الى رجل وهي عشرة سبعة لها انصباء وثلاثة لا انصباء لها فالتي لها انصباء الفذ والتوأم
والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى فالفذ له سهم والتوأم له سهمان والمسبل له ثلاثة اسهم والنافس له اربعة اسهم والحلس
له خمسة اسهم والرقيب له ستة اسهم والمعلى له سبعة اسهم والتي لا انصباء لها السفيح والمنيح والوغد وثمن الجزور على من لم
يخرج له من الانصباء شيء وهو القمار فحرمه الله تعالى وفي تفسير علي بن ابرهيم مثله ثم قال بعد كلام ومعنى تجزئته عشرة اجزاء
اشتراء في ما بين عشرة انفس كما ذكر في حديث الجواد ع لا تجزئته لحمه والفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة والتوأم بالتاء المثناة
الفوقانية والهمزة والمسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة والنافس بالنون والفاء والسين المهملة والحلس بكسر الحاء و
سكون اللام والسين المهملة وقد يحرك والرقيب بالقاف والراء على وزن فعيل والمعلى بضم الميم وسكون العين وفتح
اللام والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل كالمنيح بالنون والحاء المهملة والوغد بالواو والغين المعجمة
والدال المهملة وقيل معنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم بالاقداح يعني السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا
ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدها امرني ربي وعلى الاخر نهاني ربي وعلى الثالث غفل فان خرج الامر مضوا على ذلك وان
خرج النهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وفي بعض الاخبار ايماء الى ذلك انتهى وفي الرسالة العرفية للشيخ يحيى بن
عشيرة البحراني من تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي ذكر مثل ما تقدم ثم قال روى علي بن ابرهيم في تفسيره وكانت
قريش تستقسم بالازلام في طلب الارزاق وكانوا يتفألون بها في اسفارهم وابتداء امورهم وهي سهام مكتوب على بعضها
امرني ربي وبعضها نهاني ربي وبعضها لم يكتب عليه شيء فنهى الله تعالى العمل بذلك حرام انتهى اقول والموجود في كتب اللغة
تقديم بعض السهام وتاخير بعض فيجعلون الرقيب هو الثالث والمسبل هو السادس والحلس هو الرابع والنافس هو الخامس
كما في القاموس وغيره وفي القاموس ايضا المعلى كمعظم بضم الميم وفتح العين ثم اللام المشددة المفتوحة واعلم اني انما اطلت
في ذكر القدح المعلى مع عدم فائدة تتعلق بما نحن بصدده لاتفاق بعض سئلني عنه مكررا فذكرت سؤاله فاستطردت ذكره
وعسى ان ينتفع به لو وقف عليه ولكثرة ما يذكره العلماء مثلا للبعض من نال نصيبا وافرا من مطلبه وقوله وله الدعاء من
الحق الاعلى يحتمل وجوها والمصنف ربما اراد جميعها او اكثرها منها ان دعاء الله سبحانه لعباده باوامره ونواهيه وما ندب اليه
مما احب وكره انما هو لهم ع اي تاسيس وتشييد لولايتهم وتعريف لمراتبهم وثناء عليهم بالسنة وفرائضه وعزائمه ونوافله حمدا
الوجه على الوجوه واشرفها وهو طريق ولباية اليهم وقيل ان الالواح التي نزلت فيها التورية تسعة اظهر منها موسى سبعة
واخفى اثنين والذي اعرف ان هذا الوجه مما في اللوحين المخفيين عن بني اسرائيل ومنها ان الدعاء بل سائر الاعمال لهم ع
لان جميع اعمال العبد ومكاسبه لسيده لا يملك منها شيئا وعلى السيد القيام على عبده بما فيه بقاؤه والى هذا المعنى اشار ع
في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب في قوله ع انا سائلكم وآملكم فيما اليكم التفويض وعليكم التعويض يعني تفويض
العبيد العاملين على اعمالهم الصحيحة وطريق التصحيح ما دلوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بان يوقع جميع اعماله لله سبحانه خالصة
لوجهه ع كما شرطت له تلك الشروط او بما تقدم من الاقتداء بهم والتمسك بحبلهم واخلاص الولاية لهم والبرائة من اعدائهم وقدمها
بذلك عبيدهم عن امر ربهم وخالقهم عز وجل فاذا عملت العبيد اعمالهم على هذا النحو صحت اعمالهم وقبلت اي قبلها الله سبحانه
منهم واهداها الى ساداتهم ومواليهم وعلى ساداتهم تعويضهم من اعمالهم وحيث كان خلق العبيد فضلا من الله ومنا عليهم في
تكوينها ثم نعمة عليهم ان عوض العبيد عن امتثال امره بما فيه بقاؤهم وصلاح دينهم وآخرتهم وفوض ايصال ذلك اليهم الى
ساداتهم عليهم السلام كما قال سبحانه في سليمان وقوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنها ان الدعاء لهم من الحق الاعلى
هو الصلوة عليهم قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملئكته وذلك في قوله ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان اريد من الدعاء لهم من الحق صلوته ففي قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملئكته وقوله
ان الله وملئكته يصلون على النبي وان اريد من الخلق بامر الحق سبحانه ففي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما اي صلوا عليه وعلى آله وسلموا الامر كله لهم ومنها ان معنى الدعاء عليهم اي تسلم عليهم ومنه قولهم اللهم ان تعجل فرجهم
وتسهل مخرجهم وامثال هذا من خصوص الدعاء ومنها ان الدعاء لهم من الحق تعالى امر عباده بولايتهم والاقتداء بهم والتـ

التسليم لهم وبالبراءة من اعدائهم **قال** فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربه الجليل محمد الشيرازي المدعو بصدر الدين جعل الله قلبه منورًا بنور المعرفة واليقين هذه رسالتي اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت اليه ايدي افكار الجمهور ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة احد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئًا ولم ينالوا من هذا النور الا ظلًا وفيئًا اذ لم يؤتوا البيوت من ابوابها فحرموا من شراب المعرفة بسرابها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة و الولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين **اقول** اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية آه مثل قوله في المشاعر وقد نبهت على كثير من بطلان دعواه هناك في شرحنا على المشاعر وربما نذكر هنا شيئًا يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه وانه خرج عن طريقة الباحثين و المعلمين الا في بعض المواضع فانه خرج عن بعض كلامهم الى اسوء مما قالوا واقبح مما ذكروا وان كان قولهم اكثره لا يجري على قواعد الدين ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه واله اجمعين وذلك لان دعواه انه لا يقول الا بقول محمد واله الطاهرين صلى الله عليه واله الطيبين ولو كان الامر كما قال لما ذهب الى ان الخلق من الله سبحانه بالسنخ وهذا المذهب عند اهل البيت كفر وزندقة ولما قال بسيطة الحقيقة كل الاشياء ومعطي الشيء ليس فاقدًا له في ذاته لا في ملكه وامثال ذلك مما يكونون ويبرؤن منه وممن ذهب اليه ويأتي بيان كثير من بطلان دعواه في مواضعها والمراد بالمسائل الربوبية المسائل التي يبحث فيها من بيان صفات الربوبية وافعالها والربوبية تطلق على شيئين احدهما الربوبية اذ لا مربوب وهذه هي ذات الله المقدسة عز وجل ولا يجوز الكلام عند اهل البيت فيها لاحد من الخلق لا ملك مقرب ولا نبي مرسل اسمع قول الصادق ع كما رواه الشيخ في المصباح في دعاء يوم الاربعاء قال اللهم فثابت ابصار الملائكة وعلم النبيين وعقول الانس والجن وفهم خيرتك من خلقك القائم بحجتك والذاب من حرمك والناصح لعبادك فيك الصابر على الاذى والتكذيب في جنبك والمبلغ رسالاتك الدعاء فاذا كان سبحانه فاتت ابصار الملائكة ان تدركه وعلم النبيين ان يحيط به وعقول الانس والجن ان تميزه وفهم رسول الله صلى الله عليه واله ان يكتنهه فكيف يكتنهه المصنف ولا تتوهم من قوله انه لا يكتنهه احد ولا يدعي ذلك فان تميزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناهه وهو يدعي معرفة حقيقة الوجود وانها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق تع والوجودات الناقصة انما لحقها النقايص من مراتب تنزلاتها وبتلك النقايص العارضة لها من مراتب تنزلاتها انسب اليها (الحادثة) الحدوث ولفظ الوجود صادق على صرف الوجود وعليها بالاشتراك المعنوي وقوله انها منه بالسنخ وامثال هذه العظايم الدالة على الاكتناه وستسمع كثيرًا منها واذا سمعت شيئًا مما نقول به من الصفات والاوصاف والاسماء فلا نعني بها الا القسم الثاني مما تطلق عليه الربوبية ولا نريد القسم الاول فانا نعوذ بالله ان نتكلم فيه ونبرء الى الله تع من ذلك والثانية الربوبية اذ مربوب ونعني بها الفعل بجميع اقسامه من المشية والارادة والابداع وغيرها والمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو المسمى بالعنوان اي الاية والدليل ومع هذا فنتكلم فيهما بما تكلم به محمد واهل بيته عليهم السلم وقوله والمعالم القدسية القول فيها كالقول في المسائل الربوبية وقوله التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور نريد به نحن ما يحصله المؤمن من نور العمل الصالح الخالص للقبول لان من صبغ الرحمة اي هيئة الولاية اعني حدود الايمان وامتثال اوامر الله في اجتناب نواهيه وهو الهيئة المعبر عنها بالصورة لان الماهية هي صورة الاجابة او الانكار فان اجاب حين قال الله تعالى الست بربك ومحمد نبيك وعلي وذريته الطيبون اولياءك وائمتك صور على هيئة الولاية وهي المراد من الصبغ في الرحمة كما ذكره جعفر بن محمد عليهما السلم في قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته الحديث وهو صورة الاجابة بالاقوال المرضية والافعال الزكية والاعمال الصالحة وان انكر ذلك صور على هيئة العداوة وهي الصبغ في الغضب وهي صورة الانكار بالاقوال الوقيحة والافعال القبيحة والاعمال الغير الصحيحة وما يحصله من نور الاعتقادات الصحيحة التي اتت بها الشريعة المحمدية لانه من النور الذي خلق منه المؤمن اعني المادة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمال والمراد الوجود اعني مادة المؤمن فالنور الذي يستنير به القلب في الحقيقة هو ما كان من نور المادة اعني الوجود الذي هو

شعاع من نور النبوة ومن نور الصورة اعني الماهية المطلقة التي هي من هيئة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة
وهيئة الولاية بان اعتقد بغير ما دلوا عليه وقال بغير ما قالوا وعمل بغير ما امروا به واجتنب غير ما نهوا عنه كان من ظلمات النار
من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام ويحسبون انهم يحسنون صنعا هذا هو الذي
نريد بما ينيره الله قلب عبده المؤمن واما ما يريد المصنف فهو ما حصل بالكشف في الرياضات وقد بينا لك فيما سبق حال
اهل الكشف فانهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا ولهذا تراهم يختلفون ويقع بينهم مباينة ابعد مما بين السماء والارض
واحده
لانهم لم يكونوا طالبين من طريق ودليل واحد حتى لو اختلفت افهامهم ومدا فاتهم رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فيؤلف
بينهم ويجمعهم بل كانت ادلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين والاختلاف ولا يزالون
مختلفين وقوله ولم يكن وصلت اليه ايدي افكار الجمهور صحيح فان اكثر ما ذكره لم يتنبه اكثرهم له ولكنه لا يلزم من ذلك كونه
صحيحا وستقف على كثير مما اقول ويظهر لك صحة قولي اذا اوزنت بميزان اهل الحق وقوله ولم يوجد شيء الخ بل قد وجد في
كثيره
مرابط كثيرة منهم مثل معنى ان كل شيء في ذات الحق بنحو اشرف فان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وهذا موجود في كلام كثير
من الحكماء ومثل ابي نصر الفارابي فانه قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة
فيه فهو من حيث هو ظاهر بنال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة
انتهى وهذا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمع به وبامثاله على صاحبين سبقوه اليها حتى نسب تلك الضلالة وامثالها الى
نفسه مع ان ابا نصر من جملة ائمته ومع هذا يزعم انه مذهب امامنا وامام امامنا امير المؤمنين عليه السلم قال انتهى المخلوق الى
بقل عليه السلم
الى مثله والجاه الطلب الى شكله ولم انتهى المخلوق الى خالقه والجاه الطلب الى صانعه وموجده وقوله حيث لم يذوقوا من الحكمة
شيئا على مراده ليس بصحيح واما على مقصده فقد ذاقوا شيئا وحرموا اشياء وقوله ولم ينالوا من هذا النور الا ظلا وفيئا
هو يريد به انهم انما نالوا ظلا وفيئا ويريد بالظل والفيء عكس النور اي الظلمة والظل يستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل
بمعنى نور النور ومدعاه الاستعمال الاول وما في نفس الامر انه جرى عليهم القدر بالامرين والفيء هو الظل و
الظل يختص الاول الى ما قبل الزوال والفيء يختص بما بعد الزوال لانه من فاء يفيء بمعنى رجع وهو ما وجد بعد عدمه او ما زاد بعد
نقصه وقوله اذ لم يؤتوا البيوت اي المعرفة واهل المعرفة دخراها من ابوابها اي من حيث المهوا او من حيث علموا او من
الوسائط وعلى الكل تاويل قوله تعالى وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي
واياما آمنين وقوله وحرموا من شراب المعرفة بسرابها الذي يحسبه الظمآن ماء اي حرموا من ورود حياضها بورود
غياضها يعني حيث وردوها بارائهم واهوائهم وهو الباطل كان ذلك مانعا لهم من ورودها من حيث امروا به وهدوا
اليه من اخذها من اهلها وهو الحق وما احق المصنف بهذا لو كان يعلم هدى الله سبحانه وقوله بل هي قوابس مقتبسة
الخ قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه على قوابس والقابس طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المصنف ولكن الخطب سهل
لان المراد معروف وليس الاشكال في اللفظ وانما الاشكال في المعنى **قال** ذكرتها لتكون تبصرة للسالك الناسك
وتذكرة للاخوان المؤمنين وان كانت شنعة للجهال والجدليين وغيظا للاعداء نور الحكمة واليقين واولياء ظلمات
الشياطين المطرودين ولكني اعتصمت بوجه الله القديم واولياءه من شر عداوة المعاندين واحتجبت بملكوته العظيم و
انواره من ظلمات اوهام المعطلين الى ان افتخرت فيما انعمت علي وقد امرت واما بنعمة ربك فحدث وان اسأت او
ظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما **اقول**
قوله وان كانت شنعة للجهال والجدليين يشير به الى ان ما ذكره فيها قد عارض فيه اهل زمانه لما في معانيها من الشناعة
لمخالفتها لما عليه كافة المسلمين فان كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبلغ الذي
الى من اتبعه من المسلمين ويلزم منه الرد لحكم الكتاب المبين والا كان ما ذكره فيها باطلا [illegible] لما عليه كافة المسلمين الذي
اقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] على ذلك [illegible] الاعداء نور الحكمة واليقين
فيه انه انما يغيظ من لم يقدر على تزييفه ورده [illegible] القطعية الضرورية

فانه لا يبطل فانه في الحقيقة ليس نور الحكمة واليقين وانما يراه المشككون والمبتدئون مثل ما ذكر في اول المشاعر من ان العقل الكلي وما فوقه كل الاشياء وهذا الكلام عنده من نور الحكمة واليقين لان العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الاشياء بعين ما قرره في المشاعر وقد بينا هناك بطلان كلامه وادلته وياتي في هذا الشرح عند ذكر المسئلة ان شاء الله واقول هنا كلمة يستدل بها كل عارف طالب للحق وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث والمحدث لا يكون الا مركبا وقد قرر الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي وكيف لا يكون محدثا وفوقه غيره في قوله والعقل وما فوقه كل الاشياء وايضا ان علة العقل غير ذاته فيجب ان يكون ذا جهتين جهة من نحو علته وجهة من نحو معلوليته اي نفسه ولا نعني بالمركب الا ما هو كذلك وقوله ولكني اعتصمت بوجه الله القديم يريد به انه احتجب من شر عداوة المعاندين وتحصن بوجه ربه اي بذاته القديمة هذه طريقتهم اذا اطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله وبالقديم المعنى المعروف الذي هو ازلي لا اول له ونحن اذا قلنا وجه الله نريد به واحدا من امور الاول الوجه هو المقامات و[illegible] التي لا تعطيل لها في كل مكان [illegible] كالشعلة في السراج من النار وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة الثاني الوجه هو الفعل [illegible] المفعول من الفاعل الثالث الوجه هو المفعول الاول الذي [illegible] الاشياء كلها [illegible] وهو النور الذي تنورت عنه الانوار وهو نور محمد صلى الله عليه وآله الرابع الوجه هو العقل الكلي وهو الباب الذي يؤتى الله تعالى منه الى خلقه وباب اعماله اليه الخامس الوجه امام الله المنبع الذي لا يطاول ولا يحاول وهو نور الله [illegible] وهو اهل بيته المعصومين صلى الله عليهم السادس الوجه قد يطلق على الذات مجازا كما يريد المصنف وغيره [illegible] بالقديم اذا اريد الوجه السادس هو القدم الامكاني فان لم يرد به ما بلغ ستة اشهر فصاعدا كان المراد به الدهري [illegible] والسبقة السفلى والنفسي اي الجبروتي والملكوتي او السرمدي وهو وقت الوجه الاول والثاني واما الوجه الثالث فقد [illegible] الجبروتي [illegible] بوقت الرابع واكثر ما [illegible] الثاني لا [illegible] والكتاب والسنة ناطقان [illegible] الاطلاقات وارادة [illegible] ما [illegible] فيما يختص به القديم الزماني فالسنة اشهر فصاعدا كما قال عز وجل حتى عاد كالعرجون القديم والقديم الدهري [illegible] قبل الزمان ويسمه بعضهم بالقدم بالنظر الى فرضه قبل الزمان حتى قال ان المراد [illegible] الذاتي [illegible] لزعمهم ان جميع الحوادث في الزمان والقديم السرمدي مذهب كثير منهم فان السرمدي عندهم وقت [illegible] وما بين الازل والابد اي الدوام والامتداد بينهما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وانما قالوا [illegible] واجماع اهل البيت عليهم السلام على حدوثهما وهو مذهبهم ومذهب من اخذ عنهم واقتدى بهم والمراد من [illegible] هذا هو المعروف عند الناس واما عند الخواص فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بزمام الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول والزمام عهد الله الذي اخذه واكده على خلقه وهو الولاية [illegible] سبحانه [illegible] صلى الله عليهم [illegible] الطاهرين وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة محمد نبيه [illegible] اهل بيته الطاهرين [illegible] ومعرفتهم من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله [illegible] الانبياء [illegible] اجمالا من الله ومن رسوله ومن آل رسوله [illegible] بجميع ذلك ويكشف [illegible] الى انبيائه واوليائه وباليوم الآخر وجميع ما اتى به محمد صلى الله عليه وآله [illegible] البرزخ و[illegible] قيام القائم عجل الله فرجه وسهل مخرجه وبما اخبر به هو واهل بيته من [illegible] وبالجنة والنار ووجودهما الان وبالصراط والميزان والحشر والنشر [illegible] الافواه وانطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة [illegible] واخبر به واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وحج البيت [illegible] والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله بالنفس [illegible] والقيام بجميع ما افترض [illegible] البر من عمل او ترك كل ذلك على طبق ما اراده [illegible] موالاة [illegible] ولاية [illegible] اليهم [illegible] موالياً لهم متبرءاً من اعدائهم [illegible]

لم يقع منهم في الدنيا والآخرة ابدا بجميع اعماله مشفوعة بالايمان الخالص لله سبحانه الثابت بجميع ما جاء به
مجملا ومفصلا وما ذكرناه هو معنى قولنا هو محبته بجنانه واركانه ولسانه والقيام بذلك على حد ما حد الله تعالى وحد رسوله
واوصيائه هو الاعتصام بزمام الله تعالى الحقيقي واما الاعتصام بالاعتماد والتوكل على الله وعلى ولاية محمد وآله صلى الله عليهم
اجمعين والتوكل على خصوص الولاية كما يقع من اصحاب الفرق الذين لا يعرفون غيره ولا يحتملون الا الفرق والتعدد
فالصادق فيه المستقيم بحيث لا يحضره الريب يحصل له اثر ذلك ويكون به محفوظا من كل ما يكره ما دام معتصما بالذكر
وان قصر في اكثر التكاليف ما لم يكن منكرا واما الاعتصام باللفظ مع اتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع نعم لولا لزم ذلك
حصل له نوع وقاية في الجملة بنسبة ما اعتاد به نفسه فاذا نودي من الخالق ان يطلعوا على عوراته ستر عوراته او اكثرها
عن عامة الناس واما الخواص فتظهر لهم عوراته منكشفة على نحو ما اشار اليه المتنبي في شعره حيث يقول ثوب الرياء يشف عما تحته
فاذا التحفت به فانك عاري واعتصام المص من اي الاقسام وانت اذا عرفت الاقسام واردت ان تعرف الشخص من اي
الفرق فانظر الى يقينه ويقين المرء يعرف في عمله كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فان كان قوله من قولهم ورايه من رايهم
واعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا وان كان من ميت الدين فهو يميل معه حيثما مال واعلم ايها الناظر
في كلامي اني اعتقد اني اذا قلت قولا فاني املي كاتبين لا يغادر صغيرة ولا كبيرة فلا تتوهم ان بيني وبين المص شيئا
من عداوة او حقد او حسد او تكبر او شيء حداني الى الرد عليه غير بيان الحق فاني انا وانت لمسؤولان ولا تتوهم انه كما
يجوز عليه الغلط والغفلة يجوز علي لانك اذا تتبعت كثيرا وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي وعبد الكريم
الجيلاني وابن عطاء الله واضرابهم ويأول كلام اهل البيت عليهم السلام على كلامهم ويحمله على مراداتهم ولا كذلك انا وتتبع
كلامي ستجد كل قول وكلام فيه لا يطابق صريح كلامهم وما دلوا عليه قد نبذته وابطلته بادلتهم عليهم السلام ان افتريته
فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون واسمع كلام المص في دعواه حيث يقول الهي ان فرحت بما انعمت علي فقد امرت
واما بنعمة ربك فحدث ثم اسمع ما اقول له يا شيخ ان الله سبحانه امر نبيه الذي قد ثبت ان الله سبحانه انعم عليه بنور الولاية
والنبوة وصدقه بالمعاجز الباهرة والبراهين الزاهرة واما ما سواه فلا تصل اليه نعمة من الله عز وجل الا بتبليغ النبي ص
وآله عليهم السلام ولا يثبت له تعيين شيء منها الا بالاخذ عنه والاتباع له واللزوم له في ماخذ النعمة المدعى ثبوتها فان كان
قول المدعي من قوله واعتقاده على سبيل اعتقاده وتحديثه على نهج تحديثه فله ان يقول والا فلا واما تحقيق قوله
وان اسات او ظلمت له فيحتاج الى تطويل ولا طائل فيه فيما نحن بصدده **قال** وهذه المسائل المرسومة
في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضها يندرج في الايمان بالله وبعضها يندرج في العلم باليوم الآخر وهذان
العلمان المشار اليهما في كثير من آيات القرآن بالايمان بالله واليوم الآخر هما اشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الانسان
من حزب ملائكة الله المقربين وبانكارهما وجحودهما يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة الاسلام والمؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين
ويحشر مع الشياطين كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون **اقول** يشير بتسميتها
بالعرشية الى انه استوى بنور قلبه على ما اودع فيها من المسائل فانا كل يستفيد بنسبة قابليته واستعداده من جواهر المعاني
الزواهر التي من الايمان بالله ومن العلم باليوم الآخر وهذان العلمان الذي يشير اليهما يعني بالاول منهما معرفة الله الحقيقية التي عرفها
بها انه ثم بالبراهين العقلية كما ذكره في آخر المشاعر وانما عبر عن هذا العلم بالايمان للاشارة الى انه من مدارك القلوب التي
هي محل اليقين والثبات الثابت لتجرد هذه المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك تأول
من قول امير المؤمنين عليه السلام وانما تدركه القلوب بحقائق الايمان فلذا عبر عنه بالايمان وفي معرفة اليوم الآخر عبر
بالعلم لان مداركه بالصور النفسانية والعلم صورة المعلوم وانما كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لذاته و
قسم يطلب لغيره والذي يطلب لذاته هو النهاية فيكون لا شك اشرف من الذي انما يطلب بالعرض اي لغيره والذي يطلب
لغيره قد يكون يطلب له غيره فيكون اشرفية اضافية فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الآخر
هذا في طريقة اهل الظاهر الذي تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها وهي مفاهيم بانفسها منها لولا الالفاظ

علا

على حسب افهامهم القاصرة وابصارهم الخاسرة وهي اقوى طريق للشيطان الى اغواء الانسان واما المعرفة [illegible] فمعرفته
عز وجل هي توحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره اذ ليس معه غيره بحيث لا يعرف الا بانه منفرد من تلك الجهة
وانما توحيده انه هو وليس يعرف الا هذا فمعرفته توحيده وتوحيده معرفته وكذلك معرفة عدله ثم معرفة نبوة انبيائه ثم
وولاية اوليائه ومعرفتهم صلى الله عليهم اجمعين وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه واله عن الله عز وجل الى ان قال ثم وان لم يشهد ان لا اله الا انا وحدي او شهد بذلك ولم يشهد ان محمدا
عبدي ورسولي او شهد بذلك ولم يشهد ان علي بن ابي طالب عليه السلام خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة من
ولده حججي فقد جحد نعمتي وصغر عظمتي وكفر باياتي وكتبي ورسلي ان قصدني حجبته وان سالني حرمته وان ناداني لم اسمع
ندائه وان دعاني لم استجب دعائه وان رجاني خيبته وذلك جزاؤه مني وما انا بظلام للعبيد الحديث اشارة اي في هذا الحديث
اشارة الى ان معرفتهم هي معرفة مقاماتهم وعلاماتهم ومعانيهم اي معاني افعاله عليهم السلام وغير ذلك مما اشرنا اليه اذ من
لم يعرف الاية والدليل لم يعرف المدلول لان المدرك انما هو الاية والدليل فمن لم يعرف ما به الاية لم يعرف ما لاجله قال
امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا قال امير المؤمنين ع وجوده اثباته ودليله اياته
يعني وجدانه لكل من سواه اثباته واثباته اياته واما الايمان باليوم الاخر فمن لوازم الايمان بالله اي بوجوده وتوحيده
وعدله وتفرده بملكه وتوحده بسلطانه الذي سقطت الاشياء دون بلوغ امده ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من ذلك اقصى نعت
الناعتين ولا ينكشف اثاره وتدل تلك الاثار عليه لاكثر الخلق الا يوم القيمة وقد وعد سبحانه ببيان كل ما وصف به نفسه وصفاته
المكلفين
افعاله وما يتعلق بذلك وما يرتبط به في مثل قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فكان مستلزما للبيان ما ادعى اليه
المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله وحكمته ولا ريب ان هذين العلمين اشرف من سائر العلوم الشرعية سواء
علل الاشرفية بالفرق بين المطلوب لذاته والمطلوب لغيره ام بكون اشرفية العلوم باشرفية موضوعاتها لانهما اشرف
العلوم الحقيقية [illegible] لان العلوم التي بها يصير الانسان من حزب الملئكة المقربين مثل علم الشريعة اي علم اليقين
التقوى الموسوم بتهذيب الاخلاق وتعديل احوال النفس بل روى شقيق البلخي عن الصادق ع في مصباح الشريعة في تفسير
قول النبي صلى الله عليه واله طلب العلم واجب على كل مسلم وقول امير المؤمنين عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين قال الصادق ع
يعني علم اليقين والتقوى والمراد به علم الاخلاق اي العلم باخلاق الله واداب الروحانيين وكذا علم الشريعة وهو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية للعمل باوامر الله واجتناب نواهيه وما طلب من العلم بهذين العلمين فان العالم بهذه العلوم كما امرتم
بالعمل بما علم يصير من حزب ملئكة الله المقربين وهم ملئكة الحجب اعني الكروبيين وهم حقائق الانبياء والمرسلين كما رواه ابن
ادريس في مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله
خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سال موسى ربه ما سال امر رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا
وقوله وبانكارها وجحودها يقع في ضلال مبين يريد به ان جحد هذه العلوم لا سيما الاشرفين يصير كفرا يعني بانكارها عن
معرفة اي من بعد ما تبين له الهدى لان الانكار لا يكون الا بعد المعرفة قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون
نعمة الله ثم ينكرونها وكذلك الجحود انما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا
شك ان من انكرها بعد المعرفة وجحدها بعد الاقرار والاستيقان يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة المؤمنين والربقة
بكسر الراء حبل تربط به الحيوانات واحكام الاسلام وحدود الايمان التي تجمع من دخل فيه كالعروة التي في الحبل والخروج عن ربقة
المؤمنين او المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده واحكامه فمن خرج عن ربقة المؤمنين او المسلمين قد يبقى له اسلام ومن خرج
عن ربقة المسلمين دخل في حزب الكافرين ويحجب عن جمال رب العالمين اي عن معرفته ومعرفة اوليائه وطاعتهم وعما يترتب
على ذلك من النعيم الدائم ويحشر مع الشياطين اي شياطين الانس من ازواجه اي امثاله من ابناء صنفه وشياطين الجن
من قرنائه المقيضة لمن يعشوا عن ذكر الرحمن وشياطين الانس هم الذين ران على قلوبهم اي غلب وغطى بعضا نور قلوبهم ما

كانوا يكسبون من المعاصي والمعاصي هي علة الرين وقابلية التي هي علة تعلق فعل الله سبحانه باحداث الرين على قلوبهم
كما قال تم وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فان فعلهم المعاصي باختيارهم هي علة الطبع والرين ولهذا قال بل ران على
قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه الرين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصي وان كان سبحانه هو الموجد له الا انه
لم يكن موجدا بمحض فعله وخصوص محبته ورضاه وانما اوجده بمقتضى افعالهم الوقيحة واعمالهم القبيحة كلا انهم اي حقا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون اي يوم يقوم الناس لرب العالمين لمحجوبون عن ثوابه ورحمته **قال** فهذا اوان الشروع في عرض
هذه الانوار على صحائف الاذهان والافكار والحوالة الى كتبنا المبسوطة في اقامة الحجة والبرهان في كل من المسائل والانظار
الاشارة خفية يكتفي بها اللقرائح اللطيفة وتهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة ونوردها في مشرقين **اقول**
انه يريد ان في قلبي جواهر من العلم من زواهر الى اخر ما ذكر سابقا فبعد ان تبينت انها ليس على نحو ما ذكروا انما هي من مشكوة
النبوة والولاية فلا يتوقف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده فهذا وقت الشروع في عرض من هذه الجواهر
على صحائف اذهان الطالبين وافكار المريدين من حيث الفطرة فان الحق اذا ورد مجردا عن الدليل وكانت الفطرة باقية لم تتغير
قبلته واما اذا تغيرت كانت للشخص طبيعتان طبيعة الفطرة وهي صورة الحق وطبيعة التطبع الذي غير الطبع والاولى تقبل
الحق بغير دليل لموافقتها له والثانية تنكره فاذا اقام الداعي الدليل المحكم الواقع لكل شبهة فان كانت الطبيعة لم تبلغ
حد الملكة بل هي في سلطان الحال امكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة اي لم يستول التطبع على جهات النور من القلب ولو
بتكرار الدليل ومداومة الاستدلال والمراد بمقتضى الفطرة ان النكتة البيضاء التي في القلب لم يستول عليها سواد المعاصي
واما اذا كانت الطبيعة الثانية اعني طبيعة تغيير خلق الله وتبديله كانت طبيعة لا تطبعا بل كانت ملكة لم يبق الا اثارة لا تقبل
الحق وان كرر عليه الاستدلال بالادلة القاطعة وهو قوله تم كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اي غلب وغطى
عين البصيرة نعم هو بالفطرة الاولى يعرف الحق ويعترف به ولا يقبله ولا يعمل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
اذ لم يبق للفطرة مقتضى لاستيلاء المعاصي بنكتتها السوداء على نكتة الفطرة البيضاء وقوله والحوالة الى كتبنا المبسوطة
اه يريد انه اذا توقف الفهم بعروض الشبهة وعدم الاعتماد على الدليل فهو مذكور في مثل الاسفار والشواهد الربوبية
واقول انما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقية وهو لا تفيد العلم العياني كما هو المدعى وانما يفيد اسكات الخصم و
اقناعه على انها اذا كانت قطعية انما ينتفع بها من لم يغلب الرين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشيها
ويقول ولو اننا نزلنا اليهم الملئكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله بان
تغيير ما هم عليه وتغيير الخلقة وتبديلها قد يكون من المعاصي وقد يكون من العلوم فان العلوم اذا لم تكن مستفادة من
اثار اهل الحق ورسخت في قلب المتعلم ونفسه كانت اسوء حالا من الاعمال السيئة واشد اضلالا ولهذا يجد تعليم الجاهل
وتعليمه اقرب واسهل من تعليم العالم وتعلمه وهذا جار فيما نحن بصدده فان قلت هذا وارد في حقك قلت انا راض
بهذا في حق امير المؤمنين عليه السلام واهل بيته الطاهرين لاني لا اقول الشيء في نفسي لم يكن عنهم عليهم السلام فاذا اعترضت
على قولي عنهم ع كنت منقوضا عليهم ولا كذلك كثير ممن يدعي والشاهد على الجميع استشهاد المستدل فاذا وجدته
يستشهد بكلام زيد وعمرو او بكلام امير المؤمنين ع ويأول الى كلام زيد وعمرو فهو ممن يأخذ عن زيد وعمرو واذا
وجدته يستشهد بكلام امير المؤمنين والرد او بكلام زيد وعمرو ويأول الى كلام امير المؤمنين فهو ممن يأخذ عن امير المؤمنين ع
ومن اخذ عنهم لا يرد الاعتراض في حقه خصوصا اذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم ويعرف مراد
خصمهم فافهم **قال** المشرق الاول في العلم بالله وصفاته واسمائه واياته وفيه قواعد قاعدة لدنية في تقسيم
واثبات اول الوجود ان الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم
او خصوص او حد او نهاية او مهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة
لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم **اقول** انما قال مشرق لان المشرق هو جهة
بدو النور والاشراق ليشير بذلك الى ان تبيينه اشرف بتاسيس اثبات معرفة الله في قلوب المريدين كما ادعاه والمراد

بالعلم بالله معرفته وهي معرفة الذات ومعرفة الصفات بانها عين الذات ومعرفة الاسماء بانها هي الذات المتصفة
ببعض الصفات ومعرفة الايات بانها هي الامثال التي ضربها في خلقه لخلقه كما قال تع وتلك الامثال نضربها للناس وما
يعقلها الا العالمون وفي هذه المشرق قواعد اي ضوابط كلية لان القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق على
الجزئيات فقال قاعدة لدنية اي لم تكن عن سماع ولا نقل وانما هي من الكشف المستفاد من التدبر في الايات الافاقية والانفسية
وقد تقدم ما اشرنا اليه من حال الكشف المدعى وان فيه الحق وفيه الباطل وان صورتي الحق والباطل متشابهان وقوله في
تقسيم بكسرة واحدة من غير تنوين لان المضاف اليه مقدر لفظا لان تقسيم واثبات المعطوف على تقسيم مضافان الى اول
الوجود فيكون اول الوجود عنده هو محل التقسيم ولا اشكال فيه على راي المص لان اول الوجود هو حقيقة الوجود وحقيقة
الوجود عنده في نفس الامر هي محل التقسيم بان يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب منه بالنقايص ممكن الوجود لما لحقه
من عوارض مراتبه ولهذا اصدق اطلاق الوجود على الخالص والمشوب من باب الاشتراك المعنوي ويكون اطلاق لفظ الوجود
على الواجب والممكن كاطلاق البياض على بياض القرطاس وبياض الثوب والتراب وليس ذلك عنده الا انه حقيقة واحدة
بعض افرادها واجب الوجود وهو خالصها قبل تنزله وبعض افرادها ممكن الوجود اذ بعد تنزلها اختلط كل فرد منها بعوارض
رتبة تنزله وهذا وامثاله هو الجواهر الزواهر والعلم اللدني فالحكم لله العلي الكبير واما على راينا المستفاد من مذهب
سادتنا وموالينا عليهم السلام ان محل التقسيم هو الوجود الحادث الذي احدثه بفعله لا من شيء عند من يقول بقولنا وعند
المص ومن يقول بقوله واما اما عندنا فظ واما اما عند المص واتباعه فيلزم ان محل التقسيم لا يكون الا حادثا لانه ممكن ولولا
فان من ادرك فردا من افراد الحقيقة الواحدة الصادقة على كل فرد لذاته من حيث هو اي مع قطع النظر عن عوارض التنزلات
اللاحقة له فقد ادرك صرف تلك الحقيقة وما يشيرون اليه ليس الا كالخشب فان صرفه هو هذه الهيولى والصورة النوعية
وما الافراد التي لحقتها العوارض الغيرية كالباب والصنم والسرير فان حصصها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النوعية
وانما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها فتغايرت بالمشخصات والعبارة الصريحة عن مقاصدهم ان الحق تع مادة كل شيء كما قلنا
في الخشب والصورة الموهومة هي العبد من حيث نفسه ولهذا قال بعضهم انا الله بلا انا يعني ان الانانية هي العبد وهي
في الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصة المحدودة واسمع قول امامهم مميت الدين في الفتوحات المكية نقلته من انتخابها
للشيخ ابي حيان الطبيب الشيرازي قال في الباب المائتين واحدى وثمانين في معرفة منزل القسم واقامة الواحد مقام الجمع من الحضرة
المحمدية صلى الله عليه واله صلوة العصر ليس لها نظير لضم الشمل فيها يا حبيب هي الوسطى لامر فيه دور يحصل على امر
على امر عجيب فسماها العصر لانه ضم الشيء الى شيء لاستخراج مطلوب فضمت ذات عبد مطلق في عبودية لا تشوبها ربوبية
بوجه من الوجوه الى ذات حق مطلق لا تشوبها عبودية بوجه من اسم الهي لطلب الكون فلما تقابلت الذاتان بمثل هذه المعاني
كان المعتصر عين الكمال للحق والعبد كان المطلوب لوجه العصر فان فهمت ما اشرنا اليه فقد سعدت والتبتك على صدرك
الكمال فارق فيها انتهى يريد بالمعتصر من العبودية الصرفة التي هي الصورة والحدود والهيئة الموهومة ومن الربوبية الصرفة التي
هي المادة الوجودية هو الانسان الذي هو عين الكمال للحق والعبد قال عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل بعد كلام
طويل في اسم الله قال فاستدارة راس الهاء اشارة الى دوران رحاء الوجود الحقي والخلقي على الانسان فهو في عالم المثال
كالدائرة التي اشار بها اليها فقل ما شئت ان قلت الدائرة حق وجوفها خلق وان شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق
فهو حق وهو خلق وان شئت قلت الامر فيه بالابهام فالامر في الانسان وكذا بين انه مخلوق له العبودية والعجز وبين انه
على صورة الرحمن فله الكمال والعز قال تع والله هو الغني يعني ان الانسان الكامل الذي قال فيه الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون لانه يستحيل الخوف والحزن وامثال ذلك على الله لان الله هو الولي الحميد وهو يحيي الموتى وهو على كل
شيء قدير اي الولي فهو حق متصور في صورة خليقته او حق متحقق بمعاني الهيئة فعلى كل حال وتقدير في كل مقام و
تقرير هو الجامع لوصفي النقص والكمال والساطع في ارض كونه بنور شمس المتعال فهو السماء والارض وهو الطول والعرض
وفي هذا المعنى قلت لي الملك في الدارين لم ار فيهما سواي فارجو فضله او فاخشاه الى ان قال من هذه القصيدة وهي

الولي م

طويلة وانى رب الانام وسيد جميع الورى اسم وذاتى مسماه لى الملك والملكوت جلت سجيتى لى الغيب و الجبروت
متى منشاه الى اخر القصيدة وكلامه فقال ايضا فى الكتاب المذكور وما الناس فى التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذى
هو نابع ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع وهذا ايضا من كبار ائمته واذا تتبعت كتب المصنف
مثل هذا الكتاب وغيره وجدت قوله فوق قول هؤلاء الا ان عباراته واسده لا لانه بطور اسد لا لان الحكماء بخلاف عبارة
هؤلاء ولا شك فى كون المستفاد منها اكتناه الذات لان الوجود عندهم حقيقة واحدة الا ان الصوفية عباراتهم ادل
على مطلوبهم من عبارة المصنف لكنه يصرح فى كثير من عباراته بذلك مثل كون الخلق منه بالسنخ ومثل الوجود حقيقة واحدة صرفها
واجب الوجود ومشوبها الممكن ويبين فى المشاعر وغيره ان الموجودات المشوبة بالنقايص لم يكن لذاتها الا ان ذاتها منزهة عن
ذلك وانما لحقتها لخصوص مراتب التنزل على ما هو الحق ان محل التقسيم هو الوجود الممكن ان اتحاد هذه الحقيقة ليس واقعا
وانما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجود لم يوضع لذات وانما وضع لصفة اعنى معنى
المصدرى اى الكون فى الاعيان كما قاله بعض الصوفية من ان الوجود عند العوام هو الكون فى الاعيان واما عندنا فالوجود
فانه الكون فى الاعيان انتهى اقول وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة واما انه الكون فى الاعيان فهو الموجود وهو
حقيقة مادة الشئ اذ بها مع تحققها بالمعينات الجنسية او النوعية او الشخصية يتحقق الكون فى الاعيان وهذا اظهر شئ
لمن فتح عينه ونظر فى نفس الامر واما من غمض عينه ونظر الى من قال فانه يرى ان الوجود شئ جوهر الا انه يتصور شيئا غير
الشئ لانه لا يفهم ما يقول ولكن تبع من يقول بتقليد غيره كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون
كدرة يفرغ بعضها فى بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها هذا وقد اجمع العقلاء من
الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبى والمصنف ممن يقول بذلك ويراد من هذا انه لا يمكن الا ان يكون له اعتبار من صانعه
هو المادة واعتبار من نفسه وهو الصورة والصورة عبارة عن الفصل فى النوع او حصة من الفصل فى الشخص والمادة
عبارة عن حصة من الجنس فى النوع او عن حصة من حصة النوع فى الشخص والاجناس اى الحصص الجنسية لا يتقوم الا
بالفصول وكذا الحصص النوعية والمراد بعدم تقومها بدون الفصول انها فى نوعها قبل الفصل شايعة غير متعينة بدون
المميز فاذا فرض ان حصة الانسان المادية شايعة فى الوجود الصرف قبل تنزلها الى رتبة الفصل كانت ممازجة للواجب
اذ لا يمكن تميزها فيه فيكون مشتركة او محلا للغير وبعد التنزل وتعلق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الاولى
حالة البساطة اذ حالة الاتصال غير حالة الانفصال وكان للواجب الذى هو محلها او كلها او كلها حالة غير حالته الاولى
لانه قد تنزل من ذاته شئ سواء فرضته جزءا ام جزئيا ام اشراقا ام غير ذلك فلها حالة اخرى غير الاولى ومختلف الحالات
حادث اتفاقا ثم ان هذه الحصة النازلة المنحطة مجانسة لما انحطت عنه ولهذا عبر تعالى من هذا المعنى فى الانكار على من
جعل الملائكة بنات له سبحانه بقوله تعالى وجعلوا له من عباده جزءا لان الولد من والده ومناسب له فقال تعالى وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا اى مناسبة فيلزم على قوله وقول اتباعه احتياجه تعالى الى الهيئة لانه من جنس من لا يتقوم الا بها وان الوجود
الممكن يتقوم فى عالم الاكوان ويظهر بدون الماهية فيبطل الكلية المتفق عليها ان كل ممكن زوج تركيبى وهو خلاف
دليل الله تعالى من ان الممكن لا يكون الا ذا جهتين جهة من ربه وجهة من نفسه وخلاف قول الرضا عليه السلام قال ان الله لم يخلق
شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده وان قال شخص ان الواجب عز وجل
وجود بحت لا يحتاج فى قيامه الى شئ غيره من ماهية وغيرها بخلاف الوجود الممكن قلنا هذا حق ولكن يلزم ان الوجودين المتغايرين
لا يجمعهما حقيقة واحدة كيف وهما على كمال المباينة التى هى خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة والمضادة لان هذه النسب
نسب الخلق فقال امامنا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعنى ان مثل المجانسة والسنخية والمماثلة
والمشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق فاذا ذكرت فهى حدود المخلوق وان نسبت فى التعبير اليه
كما لو قلت هو سبحانه ليس بجسم فان النفى تحديد للجسمية الجسمية وصف للمخلوق لا يوصف بشئ من ذلك لا بنفى الجسم
ولا بالجسم وانما ذلك تحديد لا اثبات معرفة من هو ثابت فى الاذهان ثم اعلم ان محل التقسيم مع لحاظ تسمية من يصدق

هو ع

جزءا

عليه اسم الوجود من حيث انه هست كما في اللغة الفارسية ثلثة انواع احدها مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة الى زيد
فانه اسم لفاعل القيام لا لذات زيد والا لكان زيد ابدا قائما وهذا مثال الفاعل اي اسم المحدث القيام من حيث انه محدث
للقيام لا مطلقا وهذا هو الذي عناه الحجة عليه السلام عجل الله فرجه وسهل مخرجه بقوله في دعاء شهر رجب وبمقاماتك التي لا تعطيل
لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وهو المسمى بالعنوان وثانيها
الفعل اعني المشية والارادة والابداع وما اشبه ذلك وثالثها المفعول الاول وهو عندنا هو النور المحمدي صلى الله عليه وآله
وهو اول فائض عن الفعل ومن اشعته خلق الله كل شيء المؤمن من نفس الشعاع والكافر من عكس الشعاع فالاول آية الله
العليا من عرفه فقد عرف الله لانه وصف الله الاعلى الذي وصف به نفسه ومن عرف الوصف عرف الموصوف والثاني هو
امر الله الذي به قامت الاشياء قيام صدور وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى الكتابة والثالث هو امر الله المفعولي الذي
قامت الاشياء قيام تحقق اي قياما ركنيا وهو كالمداد بالنسبة الى الكتابة وهذه هي التي يمكن ان تكون محلا للتقسيم وان كانت
انما جمعها حقيقة التسمية وان التقسيم في كل شيء بحسبه فاذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك لان التقسيم انما يصح في الحقيقة
التي يتساوي افرادها واجزاؤها في ذات جهة التقسيم لانك تريد تقسيمها الى افراد ذاتية منها ولو اردت تقسيمها من حيث
التسمية صح كان تقول الذي يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يسمى بالمقامات والى ما يسمى بالفعل والى ما يسمى بالمفعول
مثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة الى زيد هو احد مقاماته لانه صفة صيغت من فعله واثر فعله الذي هو القيام وحركة
اي انه للقيام هي فعل كالمشية في حق الله تعالى ولله المثل الاعلى والقيام هو اثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة المحمدية المسمى بالنور
المحمدي واما فعل المص فبان يتصور حقيقة بسيطة وتقسيمها مع بساطتها الى صرف الوجود اي خالص عن الخلط وجعله
هو الواجب تعالى والى الوجودات المشوبة بالنقايص وجعلها وجودات الاشياء ويبالغ في بيان الجواهر الزواهر ويقول بان
هذه الاعدام والنقايص لا تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزهها عن ذلك وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلها ولهذا
يمثلونها بالثلج وهو سبحانه كالماء فالكسر اذ عرض للثلج لم يعرض للماء كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض
هي صرف الوجود فاذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلت ان المص لا يريد هذا قلت لك انا اذا لم افهم مراده
فهل كان صهره الملا محسن يفهم مراده ويقصد قصده لا يسعك انكار ذلك فاقول لك قال داماده الملا محسن في الكلمات
المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه سبحانه قديم كذلك صفاتنا من الحيوة
والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديمة لانه بالنسبة الينا صفة لنا
ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل
ذلك فانظر الى حيوتك وتقييدها بك فانك لا تجد الا روحا تختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر عن اختصاصها
بك وذقت من حيث الشهود ان كل حي حيوته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع الموجودات علمت انها
بعينها هي الحيوة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهي الحيوة الالهية وكذلك سائر الصفات الا ان الخلايق متفاوتون فيها
بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين عليه السلام حيث قال كل شيء خاضع له
وكل شيء قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى فاذا لم يكن قوله هذا قولا بوحدة الوجود
المجمع بين العلماء على تكفير معتقدها فما القول بوحدة الوجود اذا بل هو قول بوحدة الوجود ووحدة الموجود ومن هذا
صرف كلام امير المؤمنين عليه السلام عن مراده الى مراد الملحدين بان جعل قوله كل شيء قائم به اي قائم بذاته والله يقول ومن آياته ان
تقوم السماء والارض بامره والصادق عليه السلام في دعائه يقول كل شيء سواك قام بامرك والمراد بالامر اما الفعلي فكل شيء
قائم بفعله قيام صدور ويصدق عليه انه قائم بالله اي بفعله واما الامر المفعولي اعني الحقيقة المحمدية [illegible]
كل شيء وكل شيء قائم بها قياما ركنيا كما هو شأن المادة والله سبحانه اقام الاشياء بموادها كما في الدعاء [illegible] الاشياء باظلتها
اي بموادها وصورها ويصدق عليه ان الاشياء قائمة به اي بفعله وكلمة [illegible]
نفسه ويتقوى [illegible] يصل الى الامر المحتاج اليه [illegible]

ربى بل كل شئ ممكن من نوع المحتاج ولو كان من ذاته لتجزء او تغيرت احواله فسبحان الله كيف طبع الله على قلوبهم باعمالهم وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا ومع هذا فالبلية الكبرى انهم يقولون هذا مذهب ائمة الهدى واعظم بلية تعصبهم لهم
بان الحق ما قالوا ومن قولهم كما مر ان وجودات الاشياء وحقايقها قديمة وانما التغير فى العوارض اللاحقة بمراتب التنزل قول
الملا محسن قبل الكلام الذى نقلنا عنه وهو طويل قال فى بيان سر القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن
الحق بل هى نسبة وشؤون ذاتيه فلا يمكن ان تتغير عن حقايقها فانها حقايق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير و
التبديل والمزيد والنقصان فبهذا علم ان الحق سبحانه لا يعين من نفسه شيئا لشئ اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان
امره واحد كما انه واحد وامره الواحد عبارة عن تاثيره الذاتى الوحدانى باضافة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة
له الظاهرة به والمظهرة اياه متعددا متنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها الغير المجعولة المتعينة فى
علمه الازلى انتهى اقول قوله المنبسطة على الممكنات غلط على مذهبه بل ينبغى ان يقول المنبسطة على القديمات الازليات سبحانه
وتعالى عن مقالة المسلمين والحاصل وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولقد اطلت فى
بيان مرادهم فعسى ان يرتدع مريدهم وقوله اما حقيقة الوجود يعنى به الوجود الذى لم يشبه شئ غير الوجود من عموم ليشمل الاشياء
والمصنف يقول صرف الوجود وبسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الاشياء فاى عموم انفى عمن هو كل شئ او خصوص يفيد التحديد
بكل انواعه اوحد بتركب من جنس وفصل فاى حد انفى عمن هو شئ لا يسلب عنه شئ كما ذكره فى برهانه على ان بسيط الحقيقة كل الاشيا
شئ ع
فان قوله شئ جنس تحته شئ يسلب عنه شئ وشئ لا يسلب عنه وهذا حد تام قد اشتمل على جنس وفصل وهو لا يسلب عنه شئ او
غاية بان ينتهى اليه شئ واى غاية انتهت عمن انتهت اليه جميع الاشياء او مهية يعنى مغايرة للوجود والا فلا ماهية لشئ من الخلق الا
ايه لماهيته سبحانه لكن قلنا ان المخلوق له وجود وماهية لانه لا بد له من اعتبار من صانعه وهو جهة وجوده اى مادة المحدثة لا من شئ و
من اعتبار من نفسه وهو جهة ماهيته وانيته اى صورته المحدثة من نفس مادته من حيث هى واما الخالق فهو هو فوجوده هو ماهيته بلا
مغايرة لا فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر لا فرضا ولا اعتبارا او نقص بان يحتمل زيادة فيما هو كمال او عدم بان يفقد ما يصح
عليه ولكن لو بنينا على مذهب المص واتباعه قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات بل هو كمال فى حقه تع ام نقص فان كان
كمالا كان فاقد الكمال قبل الافاضة وان كان مفيضا فى الازل كانت الموجودات غيبها وشهادتها جواهرها واعراضها ازلية وان كان
نقصا فى حقه فان كانت الافاضة فى الازل شابه نقص لذاته فلم يكن صرف الوجود وان كانت بعد الازل ساوى الوجودات الممكنة
لانها عند المص واتباعه لم يلحقها النقص لذاتها وانما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتقسيمه محصل و
لا فائدة ثم فرع على تقسيمه فقال على نحو الاستدلال فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شئ من الاشياء موجودا لكن
اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم واقول بطلان اللازم والملزوم على مراده بديهة لا شك فيه الا انه يرد عليه اشكال وهو ان شرط
صحة الشكل ان يوصل بمعلومات الى مجهول وهذا اوصل الى ما هو اظهر من معلوماته لان الوجودات عنده قبل لحوق العوارض
من صرف الوجود فهى باقية على الصرافة لذاتها وان التغير لاحق للمراتب فيصير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيد موجودا لم يكن زيد موجودا
مع ان العوارض ان كانت اشياء فهى من الوجودات والا فلم يلحق الوجودات شئ وكذلك مراتب التنزل والوجودات صرف الوجود
مهيتهم
او صرف الوجود هو الوجودات قال اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما من الماهيات او وجود خاص مشوب
بعدم او قصور وكل مهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن نفسها
نفسها فضلا عن ان يكون موجودة لان ثبوت الشئ لشئ فرع على ثبوت ذلك الشئ ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة
الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية جزئى وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمى وكل مركب متاخر
عن بسيط مفتقر اليه والعدم لا دخل له فى موجودية الشئ وتحصله وان دخل فى حد مفهومه وثبوت كل مفهوم لشئ وحمله عليه
سواء كان مهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشئ والكلام عائد اليه فيه او ينتهى الى وجود بحت لا يشوبه
شئ اقول قوله اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود الخ فيه اولا ان هذه الدعاوى من قوله وجود فكثيرا ما اقول اما
معنى وجود فشئ لا يقول به احد الا احد رجلين اما ناطق الا يعقله ولا يتوهمه اذ لا معنى لوجود الا حصول وثبوت ولكنه

سمع هذا الكلام يدور على الالسن فحتى يقولوا وجود ما فهم من كلامهم فهو يعني المفهوم الذي حصل من الفاظهم فيتوهمه شيئا وليس
في الحقيقة شيئا الا المعنى الصفتي الذي يوصف به الثابت ولا تستغرب كلامي من ملاحظة انه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا
يفهمون فلذا اقول لك ليس كل الخلق كذلك بل كثير منهم انكره وكثير قالوا هو معنى اعتباري وكثير قال هو المادة ومن قال هو المادة لا يريد
ان لفظ الوجود موضوع عليها بل لان الحكماء المتقدمين الاخذين عن الانبياء عبروا عنها باعتبار معنى هست في الفارسية فلا توافق
التعبير تبعا لتعبيرهم وهذه آثار اهل البيت محمد وآله واخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم ما نطق احد منهم بهذا اللفظ مريدا ما
اراده هؤلاء قط مع ان ظاهر كلام امير المؤمنين انه اراد بالوجود هو الكون في الاعيان وهو المعنى المعروف بين الناس وذلك في قوله
لمن سأله يوم الجمل فقال انقول ان الله واحد فقال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام الى ان قال ع فاما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل ربنا احدي المعنى يعني انه لا ينقسم
في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك الله ربنا عز وجل والمراد بقوله في وجوده يعني في الخارج ولا عقل يعني في التصور والتعقل ولا وهم يعني
في الفرض والاعتبار وهو ظاهر في المدعى من انه اراد بالوجود الخارج يعني الكون في الاعيان لانه هو المعروف في الوضع العربي لكن
الناس طريقتهم جارية في متابعة بعضهم بعضا من غير تأمل ولا تدبر فيما سمعوا وما هذا بعجيب بعد قول الله ولكن اكثر الناس لا
يعلمون ولكن اكثرهم لا يعقلون ولكن اكثرهم يجهلون ولا يفقهون وان هم الا كالانعام بل هم اضل حتى انهم بالغوا في تخصيص هذا المعنى
حتى ان المصنف في كثير من كتبه منها المشاعر انكر ان يكون لله سبحانه ماهية وانما هو وجود بلا ماهية ولو فهم ما تكلم به يظهر له انه نفى ماهيته
ولا وجود له بالمعنى الذي عنى هو واتباعه وانما وجوده الذي يعرفه العباد ما بينه امير المؤمنين بقوله وجوده اثباته ودليله آياته واذا
سلمنا التسمية فكيف نسلم ان ما يعني به في حق الحق عز وجل فهو ما يعني به في حق الخلق حتى يبقى فيهما على حقيقة واحدة ولا فرق بينهما
في نفس الامر وفي الخارج الا ان الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع ان المشوب لم يلحق المشوب لذاته ولا يستحق العالم المشهور ان
يعرض كلامه هذا على العلماء العارفين بل والجاهلين واما رجل يتكلم معهم ثم نتكلم بالفاظهم ومعانيهم كما كنت اتكلم به وانا اعني المادة
او المعنى العام او المصدري او النسبي وقوله فلان غير الوجود اما ماهية من الماهيات فنقول عليه قد ذكرنا في سائر كتبنا ورسائلنا
ان الوجود له معنيان وكذا الماهية فمرة يطلقان في الخلق الاول الذي هو المادة والصورة النوعيتان والجنسيتان فنعني بالوجود المادة
ونعني بالماهية هو الصورة ومرة يطلقان في الخلق الثاني اي الشخصي فنعني بوجود زيد كونه اثر فعل الله ونور الله وصنع الله وهو
بهذا اللحاظ يعرف به الله لان الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع ومنه قول امير المؤمنين اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الص يعني بنوره الذي خلق منه ونعني بماهية زيد انه هو وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله لان الله سبحانه
لا يعرف بهوية زيد فاذا قلنا الوجود او الماهية بالمعنى الاول نريد به ما نطلقه في الخلق الاول واذا قلنا الوجود او الماهية بمعنى الثاني
نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني فلا تغفل عن هذا في كل موضع فقول المص اما ماهية من الماهيات ما يريد بالماهية فان اراد بها
شيئا فما معنى شيء ليس بموجود وان لم يكن شيئا فالعبارة عنها غلط ولكن القوم اختلط عليهم الامر وعميت عليهم المناهج لانهم يريدون
ان الماهيات اشياء لازمة للذات في الازل فهي ثابتة فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت ويخيلونه شيئا كالنور اذا اشرق على
الاواني الثابتة في المكان المظلم ظهرت ولهذا نقول فهي بالوجود موجودة لا بنفسها فنقول اذا كانت في علمه الذي هو ذاته كيف
لا تظهر السبل الوجود الحق نورا بل لا تظهر حتى يشرق عليها نورا ثم اذا اشرق عليها النور وظهرت هل نزلت عن رتبتها فتكون قبل
ايجادها اشرف منها بعد ايجادها ام بقيت بعد الايجاد في محلها من الذات فتكون ذاته محلا للاوصاف ام هي ذاته ام من ذاته فهي وجود
ام النازل بالايجاد مثالها او الحقيقة لم تزل ما ندري ما يفعل هو واتباعه مع انهم يجعلونها عين الوجود وغير الوجود في مثل كلامه
وذلك انهم يرون ان الوجودات بذاتها واجبة والماهية بذاتها واجبة ومعنى كونهما ممكنين ان يجعل سبحانه الماهية الغير المجعول متصفة
بالوجود الغير المجعول فاذا فرق بين الازليين حصل ممكن تأمل بعين البصيرة والانصاف هل هذا قول موحد بل هذا قول مسلم واريد
اذكر لك كلامهم في هذا فانه صريح فيما قلت وان كان طويلا قال الملا محسن في الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان الماهية ليست بجعل
جاعل وكذلك الوجود الى ان قال بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى ان يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج

هو الا ان يحصل اتصافه بموجود في الخارج فليست المهيات في نفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة والوجود ايضا
من حيث تعينها وخصوصياتها مجعولة وذلك لان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة
والذات فانه واجب من هذه الحيثية فالوجود وجود ازلا وابدا والمهية ماهية ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا
ليست هي في منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجودها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجودا بل ثبوتا ومن هذا
يعلم ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كان غيره بالاعتبار انتهى ما اردت نقله من كلامه فبالله انا اقدر عليك اي كلام
رد وتقبيح اعظم من تقبيحهم في كلامهم وبالله عليك هل ندت في وصفهم بالعدل عن الحق على ما سمعت من كلامهم مع ان الملا
محسن في كتابه قرة العيون قال اعلموا اخواني هداكم الله كما هداني اني ما اهتديت الا بنور الثقلين وما اقتديت الا بالائمة المصطفين
وبرئت الى الله مما سوى هدى الله فان الهدى هدى الله نه متكلم نه متفلسفم نه متصوفم نه متكلف بلكه مقلد قرآن وحديث
پيغمبرم وتابع اهل بيت انتهى ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخن العيون فبالله عليك فهل يدل شيء من القرآن او من احاديث
النبي ص على شيء مما ذكره بل الكتاب والسنة بريئان الى الله من كلامه الفاسد واعتقاده الكاسد والحاصل انا اذا نقلنا كلامهم ما يظهر
لكل ناظر بطلانه الا بان نبينه كلمة كلمة ولا يسع المقام ولكني اذا اوردته ممن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفي
على مريديهم ثم اذا كان عندهم المهية عين الوجود وانما التغاير بالمفهوم كما سمعت من قول الملا محسن ان المهيات عين الوجود
والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار فالمص بنى تقسيمه على الاعتبار ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذي
جعله برهانه ودليله وان كان على الاعتبار فقط دليله من عين الاعتبار ولانه يريد غير الوجود الصرف والماهية كما سمعت غير الوجود
وهو حق الا ان يريد بالوجود احد الاعراض كالمصدري او العام او النسبي او الرابطي فان المهيات غيرها في الانظار القشرية واما
في النظر الذي ... بنور الله فكل ماهية ... بريئة عن التحقق والثبوت وكل الوجود الخاص المشوب بعدم او قصور فان
الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة فلا يبقى في الحقيقة ان تكون المهيات والوجودات المشوبة غير الوجود كيف لا
وهي عنده ازلية ابدية غير مجعولة ... في ذاتها اشياء متحققة فما معنى الوجود غير هذا وقوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة
فيه ان الماهية اذا كانت غير الوجود كما سمعت ... واراده وانها اشياء ثابتة غير مجعولة بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود
وانما ... بالوجود شيئا وايضا قد قدمنا كلاما كثيرا في ان هذا الوجود المدعى
ونقول ايضا اذا ... الى ... نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة ان معنى كون الشيء موجودا انه ...
ومعنى وجوده ... ولم يك من قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك
شيئا ... شيئا ثم احدثه سبحانه والحدوث هو الحيوان الناطق وان حقيقة التي يسمونها
بالوجود ... اجمع العقلاء من العلماء والحكماء ان تعريف الانسان حيوان ناطق حد حقيقي
تام جامع لجميع ذاتيات الانسان ... الوجود حقيقة الانسان وهو غير الحيوان الناطق لما كان حدا تاما لكن لما كان المخلوق
قبل الخلق معدوما ... فمن اوجده الله بعد العدم ويرجع معنى الوجود الى واحد من المعنى المصدري او العام
او النسبي او الرابطي وكل من ... هستي في الفارسية والمعنى الذي يبالغ في الوجود وانه شيء غير هذه لانه اصل
الموجود وهذه صفات الموجود ... الكمالات التامة ما يخرج في جميع عباراته عن واحد من هذه وان لم يرده حيث لا يقدر
على غيرها اذ ليس غيرها وانت اذا تتبعت كلماته وجدتها كلها تدور على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك بما اذا قابل ما
ذكره بضده ومعلوم ان كل شيء اذا لم يوجد لم يكن موجودا وانما يكون موجودا بالوجود اي اذا كان موجودا لان الوجود شيء
تتعلق به الاشياء فاتصفها او قائمة به الاشياء موادها وصورها وهما صدرا عن احداث الله تعالى لهما بفعله وايجاده وبه كان الموجود
كون صدوره ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوفي وعن الصورة بالوجود الصفتي وقوله فهي بالوجود موجودة لا بنفسها يريد به
انها كانت ثابتة في العلم الازلي فاشرقت عليها نور الوجود كالاواني في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور ظهرت وكانت قبل
الاشراق ثابتة غير ظاهرة وانت اذا نظرت في ذلك النور المظهر للاواني وجدته لا تاثير له في ايجاد الاواني اذ هي موجودة قبل
اشراقه وهذا مراده وقد سمعت ما مثل به الملا محسن من الثوب والصبغ وعلى ما قالوا لا تكون المهيات بالوجود موجودة نعم هي

ظاهرة

ظاهرة وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة وانما هو عرض من سائر الاعراض والحقيقة انما هي المهية فانظر الى هذا التناقض والاضطراب
في كلامهم واعتقادهم ونحن نقول كما قالت ائمتنا عليهم السلام ان الماهيات قبل الايجاد لم تكن شيئا لا موجودة ولا مذكورة ولا معلومة بل
كان الله وحده سبحانه ولا شيء معه ولا يعلم ان معه شيئا كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا
مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور ثم انه عز وجل امكن الممكنات على وجه كلي لا يتناهى في الكلي والجزئي مثل الجزئي
على وجه كلي امكان زيد فانه يمكن ان يكون عمرا او ارضا او سماء او برا او بحرا او حيوانا او نباتا او جمادا او جنة ونارا او نبيا او كافرا او ملكا
وشيطانا وماء وهواء ومعنى وعينا وجوهرا او عرضا وغير ذلك الى ما لا نهاية له فاذا اوجده زيدا فهو فرد من تلك الافراد الغير
المتناهية ثم يبقى سواه على حكم الامكان في مشيته تعالى فاذا شاء غير زيد الى ما شاء مما لا يتناهى وان شاء اخرج من امكانات زيد ما
شاء مع بقاء زيد وهو سبحانه على كل شيء قدير فكانت تلك الممكنات خزانته التي لا تفنى ينفق منها كيف يشاء ومنها ايجاد كل شيء
ومنها امداد كل شيء وهي علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء اي بما كونه منها فالاولى خزانة الممكنات الكلية التي
لا تتناهى ابدا وهي طبق مشيته الامكانية لا يكون شيء منها زائدا على الامكانات فيتعلق بواجب او ممتنع او بغير شيء ولا يكون الشيء
من الامكانات زائدا عليها بحيث لا يمكن ان تتعلق به مشيته بل هي طبقها فالمشية ادم الاكبر الاول والامكانات حواء ووقتهما السرمد
وكل واحد من الثلثة طبق الاخر ومساو له والثانية خزانة المكونات وهي طبق المشية الكونية والمشية الكونية هي المشية الامكانية
وانما اختلف الاسم باعتبار المتعلق ووقتها السرمد لانها هو الاول ووقت متعلقها المقيد الدهر للعقول اوله وللنفوس وسطه
وللمواد اخره وللاجسام الزمان اعلاه للمحدد للجهات واوسطه للسموات واسفله للجمادات والنباتات واول متعلقها الحقيقة المحمدية
صلى الله عليه واله ووقتها وجهه الاعلى من السرمد ووجهه الاسفل من الدهر فهي برزخ بين عالم الامر وعالم الخلق وكذلك عالم المثال
برزخ بين المجردات والجسمانيات ووقته كذلك ووجهه الاعلى من الدهر ووجهه الاسفل من الزمان وانما اشرنا الى هذه النبذة ومثالها
وان لم يكن في الظاهر لها تعلق بكلام المصنف لاني ما اريد خصوص شرح كلامه وانما اريد اثبات الاشارة والهداية الى حكمة ائمة الهدى عليهم السلام
واعتقادهم فاذا مر شيء لم يتعلق ما في الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام ذكرت نبذة منه فانهم فقولنا تبعا لقول موالينا ائمتنا ان الماهيات
لم تكن قبل الايجاد شيئا لا موجودا ولا ممكنا ولا مكونا ولا كائنا ولا مذكورا ولا معلوما فلما امكن الامكانات كانت موجودة
بالوجود الامكاني معلومة مذكورة بالعلم الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه فاذا شاء تكوينها كونها فكانت معلومة له تعالى
ايضا بالعلم الكوني وكانت معلومة لاوليائه الذين اشهدهم خلقها حين كونها باشهاده منهم عليهم السلام فان اردنا منها المعنى الاول من
الاطلاق في الخلق الاول كما ذكرنا كانت مكونة بعد تكوين الوجود باربعين سنة لانها ح هي الصورة والوجود هي المادة النوعية ان
والفعل المتعلق بها في احداثها صفة للفعل المتعلق بالوجود في احداثه وان اردنا منها المعنى الثاني كانت هي الشيء وهي الوجود
وهي المخلوقة في رتبتها اولا وبالذات والوجود في هذا المعنى الثاني من الاطلاق في الخلق الثاني هي بلحاظ انه نور الله واثر
فعل الله وصنع الله كما تقدم فقول المصنف ولو اخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها الخ فيه اما على قولنا فقد سمعت
حكمها خصوصا على المعنى الثاني فانها هي الشيء والوجود ان كان غير الايجاد اي الاحداث فهو عرض كما سمعت انه ح من احكام الاثر
لا مناص عنه وان كان هو الايجاد فهو الفعل وهو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة ولا تكون منها وانما هي من المداد واما على
قوله فاذا كانت هي الاعيان الثابتة الغير المجعولة قبل الوجود وهي عين الوجود والحقيقة وهي الصورة العلمية وهي غير مجعولة
قبل وصفها بالوجود وبعده فانها اذا اخذت مجردة عن الوجود فهي هي لانها عنده كائنة في الازل بغير تكوين ولا جعل فلو لم تكن
متحققة قبل وصفها بالوجود الذي يريده لم يصح ان يقول انها في علمه الذي هو ذاته ثابتة وانها عين الوجود وانها صور علمية
وانها كائنة بغير جعل لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وقوله وكذلك الوجود يعني الوجودات المشوبة
ان كان غير حقيقة الوجود يعني صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعني ان تلك الحصة من الوجود من حيث هو
اي مبرأة عن النقائص واعدام لذاتها فانها من حيث الذات والحقيقة واجبة كما تقدم في كلام الملا محسن ومن خصوصية اخرى
اي مركب منهما وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمي وهذا منقض بكون الخصوصية من الواجب وذلك لان ذلك اما

من الوجودات او من الماهيات والموجودات قد تبرء ذاته عن النقايص والاعدام والماهيات ليست مختصة بماهيات الانسان
او الحيوانات بل المراد بها ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها اذ هي صورة المعلومات كلها وقد تقدم في كلامهم انها
عين الوجود والحقيقة فيكون الجزءان من المركب من الوجود والحقيقة قابل العدم لان الوجود ليس بمجعول والماهية
ليست بمجعولة ولم يكن في المركب شيء مجعول الا جعل الموضوع متصفا بالمحمول والموضوع عند المص في الخارج الوجود
وفي الذهن الماهية وصريح كلام داماد في الكلمات المكنونة ان الموضوع هو الماهية لان جعلها متصفة بالوجود عبارة
عن حمل الوجود عليها وعنده انها ليست في نفسها مجعولة وكذا الوجود وانما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف
ويتعلق بالوجود من جهة التعين والتخصيص فالجعل انما لحق التركيب والتركيب مهية ايضا فلا جعل في الحقيقة ولهذا
قال شاعرهم الله ربي خالق و برى خلقي جلب يعني ليس له حقيقة وانما هو موهوم وان قال بعد بهية التركيب فقد قال
والعدم لا دخل له في موجودية الشيء والوجود والماهية في انفسهما عين الوجود والحقيقة كما قالوا فمن اين يجيء العدم لما العين
يجعله غير الوجود وهو يرده في الحقيقة الى الوجود ولكن يقول الشاعر كم ذا تموه بالشعبين والعلم والامر اوضح من نار
على علم اراك تسأل عن نجد وانت بها وعن تهامة هذا فعل متهم فاقول للمص كما اقول لداماد قل انا الله ولا تخف
فانك بالتصريح تستريح وتريح فهو عدم او عدمي اي ظلي وهومي او اعتباري فرضي او محض الاصل غير ما ذكره من ان مراده
بغير حقيقة الوجود هي الوجودات المشوبة والماهيات الثابتة وهم قد نصوا على ان الوجودات المشوبة انما يتعلق بها
الامكان من حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية بمعنى ان وجود زيد قبل تعينه
وتخصصه بزيد هو واجب وانما تعلق به الامكان لتعينه وتخصصه بزيد واما من حيث ذاته فانه واجب فان كان يريد انه
عدم يعني لم يتعين بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو محض الاصل فهو باطل لان عدم الاختصاص لا يجعله عدما او
عدميا لانه اذا انه واجب وان كان من حيث التركيب مكانوهم يقولون الوجود وجود ازلا وابدا فانه اذا كان مشوبا مركبا
ليس وجودا ازليا ابديا ثم كيف يكون الواجب مركبا ومشوبا ويكون عدما وعدميا وكيف يقبل الوجوب لحالات متغيرة
متبدلة وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الاولى فالاولى للمص ان يأتي بعبارة غير هذه فيقول ان كان الوجود قديما
واجب الوجود فهو الحق تع وان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود ويستريح من هذا الخبط القبيح من العاقل في الدنيا
والاخرة وقوله وكل مركب متأخر عن بسائطه هذا على الظاهر صحيح عند العوام لانه يريد به تأخر الزماني ولكن الواقع ان بعض
المركبات متأخرة عن بسائطها اذا كانت بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب ومن حجر مركب
من طين مركب من ماء وتراب او من صخر مركب من ازدواج العناصر وبعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة
وانما هي مساوقة لها في الظهور واما التقدم الذاتي اذا لوحظ هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر والانكسار
فان بسائطه مساوقة له في الوجود واذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتا لتحققها في العلم والصور فانها غير مركبة لان
الكسر انما يتصور وقيل التركيب [illegible] زيادة على هيئة المنتزعة من كسر خارجي فمركب من هيئة ذهن المتصور من
بياض وكبر واستقامة وصفاء وامثالها كالصورة في المرآة فانها مركبة من صورة المقابل المنفصلة عادتها ومن
هيئة المرآة اعني هيئتها باجمعها من بياض وكبر واستقامة وصفاء واضدادها وذلك كما لو جعلتها [illegible] فان تحليلها
من حيث هو عارض كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة تلك بذلك [illegible] من حيث صفاء
واستقامة وسعة واضدادها [illegible] كانت صورته [illegible] خيال ذلك
كلك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركبات متأخر عن بسائطها ظاهرا ان كانت بسائطها [illegible] كانت بسائطها
مركبة في العلم وبعضها لا تتأخر عن بسائطها اذا كانت بسائطها بسيطة بعدم كونها [illegible] بل مركبة [illegible] بهما
عن فعل الله سبحانه فانه لا بد ان تكون فيه الجهتان جهة من ربه وجهة من نفسه او كل معلول مركب من جهتين فصاعدا
واول صادر مركب من الجهتين ولا يتأخر عنهما بل يكون مساوقا لهما فافهم واحتفظ بهذه المسألة فاقتها [illegible]
قال الرضا عليه السلام يشير الى المسألة ان كان لم تقلب [illegible] وهو شهيد ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره

الذي

للّه تعالى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم تلى قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهداً بذلك
وقوله والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله هذا حق ولكنه هو الذي حكم عليها بالوجوب والوجود وهو
الذي حكم عليها بالعدم وقوله وان دخل في حده ومفهومه غير مسلم لانه ان كان ما يخبر اليه من العدم شيئاً فله مفهوم
وله تحقق اما امكاني واما اكواني وهو مخلوق لانه اذا تصور شيئاً فهو لانه موجود فادرك انه بمرآة ذهنه انطبعت صورته
في مرآة ذهنه فان في الذهن لا يكون الا ظل الخارجي بدليل انك لا تتصور شيئاً الا بان تلتفت بذهنك الى مكانه
ووقته ولا تقدر ان تذكر شيئاً الا اذا نظرت بذهنك الى مكانه ووقته والوجدان شاهد به شهادة عيان وقول
الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم وقول الرضا عليه السلام كما رواه في اول
اللهم
علل الشرايع بسنده الى الحسن بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الخلق على انواع شتى
ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في
خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم ومنها الصورة التي في الذهن فانها لا تقع في ذهن شخص الا بعد ان ينزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر
التي هي مشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب كما دلت عليه اخبارهم عليهم السلام وفيها من زعم انه يقدر على نقص واحدة
فقد كفر وفي رواية اخرى فقد اشرك وروي نقص بالصاد المهملة والمعجمة وايضاً حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم
في النفي فقال زرارة ليس بمخلوق وقال هشام هو مخلوق فقال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام في هذه المسئلة والحاصل
ان من تصور من النفي شيئاً وله اسم يصدق عليه فهو مخلوق والا فلا يدخل في مفهوم ولا حد اذ لا يدخل في شيء الا شيء
وكل شيء ما خلا الله سبحانه فالله خالقه وقوله وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان صحيحاً فان ذلك الشيء الذي حمل
لم يصح
عليه مفهوم موجود لانه لا يصح الحمل الا على موجود لان ثبوته فرع على وجوده وكذلك المحمول فانه لو لم يكن موجوداً لم يصح
حمله اذ لا يصح حمل لا شيء ومجرد التصور لو سلمنا امكانه بدون وجود المتصور لا يجعل المحمول عليه محمولاً عليه فاذا تصورت
قديماً وقلت انت قديم ما كنت بقول قديماً مثل مذهب المصنف ان الامكان ليس بشيء مخلوق وانما هو امر اعتباري فاذا قلت
وعصا ممكنة لم احمل عليها شيئاً على قوله فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمة وهي عندهم مخلوقة وما يجيبون به مثل كلامي هذا وسائر
وترهات لا يحسن ان تكتب ولولا ان البيان واجب الله سبحانه على من علم البيان لكان اكثرها ذكروا لجرم ذكرها وتدوينها
في الكتب ثم انا نقول ان استدلاله هذا اذا ابناه على ما نذهب اليه نحن من ان الوجودات التي يصح نسبتها الى الجواد جواد
اخترعها عز وجل لا من شيء بل اشتقها من آثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذي ينبئ عن حركة
الفاعل وان الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث انفسها ولم يكن لشيء من الوجودات ولا لشيء من ماهياتها
ذكر في علم يكون ولا عين الا يكونها ممكنة بامكان الله تعالى ولم يكن لها ذكر في عين ولا علم قبل جعلها ممكنة بحال من الاحوال بل
كان الله سبحانه متوحداً بذاته لا يعلم ان معه في ازله الا اياه وليس في علمه الذي هو ذاته الا هو وهو الان على ما كان يعلمها
ويعلم كل ما سواه في اوقات وجوداتها وامكنة حدودها فاذا بني استدلاله على هذا الذي هو مذهب ائمة الهدى عليهم السلام صح
استدلاله لمعنى لان كل ما سوى الله عدم من حيث حقيقته وانما هو الله سبحانه افادها انفسها ووجودها من فعله بواسطة
عليها فافاد المعلول بواسطة علته وافاد عاته بواسطة علتها وهكذا فيصح اول استدلاله الى قوله والكلام عايد اليه فيه
اما قوله او ينتهي الى وجود بحت فليس بصحيح ان اراد الحقيقة كما هو مذهبه ولو اراد المجاز كما هو مذهبنا تبعاً لمذهب ائمتنا عليهم السلام
كان صحيحاً وذلك لما قرره سيد الوصيين قال انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله فيكون قوله او ينتهي الى وجود
بحت لا يشوبه شيء اي الى اقامة فعل وجود بحت لا يشوبه شيء فيكون نسبتها الانتهاء اليه سبحانه عبارة عن نسبته الى محله
مجازاً قال ... ان ... موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء من الوجود فهذه
... بحتة لا يعتبرها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة ... لا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي او عرضي او حالي ...

الوجود متقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات وما لا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له

ولا تشخص له بغير ذاته **اقول** قوله فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود مبنى على ما ذكر من مذهبه

وفيه ما ذكرنا من مذهبنا الآن قوله محض حقيقة الوجود يشير الى القول بالسنخ يعنى به ان اصل موجودية المخلوق هو ذات

الحق عز وجل وهو مذهبه فى هذه المسئلة فان اصل موجودية الجدار هو وجوده وكل وجود هو ذات الله تعالى

ربّنا او من ذات الحق تم وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله من وجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب والامكان لحق

تعينه وتخصصه الجدار كما مثلوه بالبحر وامواجه فان البحر هو الكل فى وحدته والموجة جزء من البحر تعين بالموجة وتخصص بضرب

الريح فتميزت من كبر وصغر وارتفاع فاذا سكنت الريح التى هى علة تحريك الماء الذى هو علة تميز الجزء من ماء البحر ذهب

التميز واتصل الجزء بالكل فليس الا البحر ومثلوه بالثلج والماء فان الماء هو اصل موجودية الثلج تعين ذلك الجزء الثلج

باشتداد البرودة حتى جمد الماء فكان الجامد ثلجا يقبل الكسر فاذا ذهبت البرودة ذاب الثلج فصار ماء لا كسر فيه اذا لكسر لم

يقع فى الماء ونحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من النفس بفتح الفاء وكالاعداد من الواحد وكالحروف الرقمية

من المداد وقد بيّنا بطلان ذلك فى اكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بابطال ذلك ربما يتوهم من لا يعلم انى ما اردت الا مكابرة

هؤلاء وعنادهم وليس شئ بينهم بنوة وانما ابين ما لا اعذر فى ترك تبيينه والله على ما نقول وكيل وقوله فهذه الحقيقة

لا يعتبر فيها حد ولا نهاية قد اشرنا فيما تقدم ان كلام المص فى بيان الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جنسا وقوله قبل هذا

او ينتهى الى وجود بحث ويريد ان الاشياء فى تقومها وافتقارها وتحقق وجودها تنتهى الى الذات البحت حقيقة يلزم منه

ان الذات تكون غاية ونهاية لغيرها وقد اطبق الحكماء والعلماء على انه اذا انتهى شئ الى شئ غيره كانا حادثين لانقطاع كل

بالآخر ولانه ان حل احدهما فى الآخر لزمهما الحدوث وان افترقا او اجتمعا لزمهما الحدوث لان الافتراق والاجتماع من الاكوان

التى لا تكون الا فى الحوادث وكذا الحال والمحل وبرهان هذه ظاهر ولهذا نفى المص النهاية ولا نقص ولا قوة امكانية قد

بيّنا فيما سبق ان حكمه بكون الافاضة والايجاد والاشياء من نفس ذاته يلزم منها النقص والاستكمال والفقدان المستلزم

للحدوث ولهذا بمقتضى طبيعة الفطرة نفاها عن مقام الوجوب وبمقتضى طبيعة تغير الفطرة وتبدلها بما يلزم منه ذلك

وقوله ولا يشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى الخ الحق ان الحق سبحانه وتعالى منزه عن ذلك كله كما قال الا ان كلامه يلزم منه

كل ما نفاه وتعليله فى قوله لان الوجود مقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات الخ يبطل حكمه هو واتباعه بان كل

شئ فى الازل والازل ليس فيه تقدم او تاخر فكل ما فى الاول حكمه واحد وحكم من قال بان التقدم والتاخر والشدة والضعف

وما اشبهها اذا كان من نفس الشئ لذاته من دون شئ غيره لا يضر ولا ينافى العدم والوجوب باطل لان ذلك لا يتحقق الا

فى المختلف المتعدد اذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتاخر وشدة وضعف اما على مذهبنا فظاهر لان الازل هو الله سبحانه

لا انه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره او يصلح لغيره واما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب مع انهم يجعلون فيه اشياء

متعددة وفيه التقدم والتاخر واذا اعترضوا فى ذلك قالوا انها موجودة لله تعالى سبحانه وجودا جمعيا بغير تكثر ويقولون

المشية قديمة ازلية لكنها متاخرة عن الذات ذاتا وقالوا علمه بذاته هو علمه بمجلوقاته الا انه متاخر عن علمه بذاته وقالوا كلامه صفة

قديمة ازلية لكنها متاخرة عن الذات رتبة ولا ادرى كيف يرضون ان يكون البسيط متكثرا متعددا وبعضه سابق على بعض

قال الملا فى الوافى فى بيان معنى قوله ولا كان خلوا من الملك قبل انشائه الى اخره قال وتحقيقه ان المخلوقات وان لم تكن موجودة

فى الازل لانفسها وبقياس بعضها الى بعض على ان يكون الازل ظرفا لوجوداتها كلا الا انها موجودة فى الازل لله سبحانه

وجودا جمعيا وحدانيا غير متغير بمعنى ان وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه فى الازل كذلك وهذا كما ان الموجودات

الذهنية موجودة فى الخارج اذا قيدت بقيامها بالذهن واذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الا فى الذهن فالازل يسع القديم و

الحادث والآن منه وما فيها وما خرج عنها الخ فانظر كيف جعل ~~الازل يسع القديم والحادث والآن منه وما فيهما وما خرج عنها الخ~~

كيف جعل الازل يسع القديم والحادث وغيرهما فهل هو ذات ام محل ام وقت وهل يسع بنفسه ام بفعله والمفهوم من كلامه الازل

ليس ذاتا لقوله يسع القديم والحادث والمعلوم ايضا انه يسع بنفسه ولا ما قدر على بيان ما فيه من المفاسد ومن ذلك

قوله

في الازل هي ذات الله

قوله في انوار الحكمة قال نور وتكلمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث تقتضي القاء الكلام الدال على المعنى المراد لافاضته ما في
قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان المتكلم عبارة عن كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الدال
على المعنى المرادي عن موجد الكلام والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين
ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متاخر عن ذاته قال مولينا الصادق عم ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل
ولا متكلم وتمام الكلام في كلامه عز وجل يأتي في مباحث الكتب والرسل ان شاء الله تعالى انتهى كلامه واقول قوله قال مولينا
الصادق عم جار على العادة والا فمولاه الكاذب الذي افترى به على بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري الذي يقول بقدم الكلام
وذلك كما قال امير المؤمنين ع يقين المنافق يرى في عمله فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متاخرا عن ذاته فما ادري من
اخره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الامر والواقع هو ذاته فيكون الاعتبار يقلب الحقايق حتى اني اذا اعتبرت
ان الرجل دب او حمار يمشي على اربع وينبت في بشرته الشعر اهو في نفس الامر متاخر ولكن الذات مشتملة على حصص متعددة لا
بعضها متقدم وبعضها متاخر والكل غير خارج من الذات كما قال في الكلمات المكنونة في بيان سر سر القدر فانه قال وسر
القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي نسب وشؤن ذاتية فلا يمكن ان يتغير عن حقايقها فانها
ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان انتهى ما اردت نقله ومرادي من الاستشهاد
بكلامهم ابطالها لانه يقول مثلا هو بسيط مطلق بمعنى البساطة اللايقة بمقام الحق عز وجل انه احدي المعنى لا يصح عليه شيء
من انواع الكثرة والتعدد والاختلاف بجميع انواعها من النسب والاضافات والكلية والعموم والاطلاق والكل والاختلاف
في الذات والاحوال لا في نفس الامر والواقع ولا في الخارج ولا في الذهن ولا في الاحتمال والتجويز ولا في الفرض والاعتبار مطلقا
مما يجري في الوجود او الوجدان ويشمل هذا وامثاله قوله عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود
عليكم ومع هذه الاوصاف والحدود التوحيدية يقول ان وجودات الاشياء المشوبة بشيء من النقايص والاعدام قبل الثبوت
وبعده من حيث ذواتها وكذا الماهيات من حيث لحاظ اللامجعولية كل ذلك في ذاته البحت اذ هي صور علمه الذي هو ذاته وما
لا ماهية له اي كل شيء ليس له انية غير الوجود يعني انه له وجود خاصة ويريد به الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقا انه سبحانه له ماهية
وهي وجوده فالاحسن في التعبير ان يقول ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص لان العموم تكثر ذاتي وتعدد
معنوي ظاهري بعض وقوة كالكل وجزئه كالكلي والحكم عليه كاشتراك العبد كله والخصوص حصر وتمايز ينافي القدم
المطلقة والعلم المطلق فهو لازم للحدوث وهو دليل صحيح وحق لا مرية فيه وانما الاشكالات المنافية لا لاثبات الصانع ولا لاثبات
التوحيد في ادلتهم التي يعرفون بها المعبود عز وجل فانها كما سمعت مستلزمة للتجزية وتعدد المعبود وتركيبه وتشبيهه بخلقه
وانت فتح الله مسامع قلبك ان كنت تفهم ما اقول من كلامهم فالحمد لله على التوفيق وان كان فهمك موقوفا على بيان كل كلمة
فذاك يتخرج به عما نحن فيه اذ كل كلمة حقيقية فيها اشكالات متعددة ولاجل هذا اذكر كلامهم واكل فهم معناه وما يرد عليه الى
فهمك فان قلت انا لا افهم منه الا انه كلام مستقيم قلت قبل نقلي له على جهة التفصيل والرد عليه وابطاله كما قلت لانك حال النظر
نظرت الى كلام من اعترف له الفحول من العلماء ولا يخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال من قبلك من العلماء وذلك لان الانسان
مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين و
تماثل متعلق كل منهما المتعلق الاخر كما انهما اذن الحق والباطل متشابهان واما اذا ذكرت لك ما كنت تظن انه صحيح بانه باطل
ارتاعت نفسك واستغربت ذلك فرجعت الى نفسها فنظرت الى ذلك الشيء بعين الفطرة الاولى التي فطر الله الناس عليها
فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات الى قول زيد وعمرو وقبل ان تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة كما في قوله تعالى فطرة الله التي
فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله اي لا تبدلوا خلق الله فعند ذلك ان لم تكن محسنا للنظر مجاهدا لتحصيل الصواب فيما
استغربته نفسك فتدخل في اهل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين فتفهم هذه الدقيقة
وهذا السر في تحصيل الهداية الى الصواب فقوله فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته صحيح كما مر لان من لا يجري عليه العموم و
الخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات ولا تشخص له بغير ذاته وذلك انه اذا وجدت ذاته بنفسها

تشخصت بنفسها بالطريق الاولى **قال** ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة ذاته وهو صور كلشيء لانه كمال ذاته وهو كمال كلشيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد بفرد من طبيعته ولا نوعية ولا جنسية توجد بمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات **اقول** ان المعبود بالحق عز وجل لا صورة له لانها من لوازم المصنوعية اذ لا يتحقق المصنوعية الا بتاليف من مادة هي وجوده على اصطلاح القوم ومن صورة هي ماهية على اصطلاحهم ولانها اى الصورة هي قابلية المادة للصنع وانفعالها فكما انه عز وجل لا فاعل له يصنعه ولا غاية له اى لشيء منه فيلزمها الابعاد سواء كانت حسية ام معنوية واقعة ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له وهذا مما لا يختلف فيه احد الا من عدل عن مقتضى الادلة القطعية مثل قوم من الصوفية فانهم قالوا انه متناهي الذات لان هذا هو مقتضى التفريد والابانة من السواء غير متناهي القدرة ومثل الكرامية والحنابلة القائلين بان البارى تعالى جسم على صورة الانسان حتى ان قوما منهم رووا انه نظر في المرأت فرأى صورة نفسه فخلق آدم عليها وحكى ابو اسحق النظام ومحمد بن عيسى برغوث ان قوما قالوا انه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم لان الجسم يحتاج الى المكان ونفسه مكان الاشياء وقال برغوث وطائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه وهو جسم تحل الاشياء فيه الا ان هؤلاء قالوا ليس بذي غاية ولا نهاية ولكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهاية كما برهن عليه في الحكمة وهذه الاقوال الفاسدة وامثالها ربما نسبت الى اقوام من المعتزلة والكرامية والحنابلة وقد قامت الادلة القاطعة التي لا يتوقف فيها الا مكابر او سوفسطائي على نفي الصورة والجسمية وقول المصنف بل صورته ذاته صحيح لان الصورة في حقه تعالى كينونته وقيامه بنفسه ومعنى علمه بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته ومعنى كينونته قيامه بذاته ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحق ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه اليه وقيام كل ما سواه به ومرادنا من نسبة هذه المعاني الى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا المفاهيم ما اراد منا معرفته من وصف نفسه لنا بهذه الصفات لا ما هي عليه عز وجل لان ذلك لا يعلمه الا هو لان ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى وقوله وهو صور كلشيء يراد منه انه لما كان ما سواه محتاجا اليه في كلشيء حتى في معرفته نفسه ومعرفة غيره له بانه محتاج الى الغنى عما سواه في كلشيء وسمها بميسم الفقر والحاجة اليه بان قلدها بالعلامة الدالة على ذلك الافتقار المطلق وهي الصورة الجارية على طبق ارادته عز وجل لتكون عامة الدلالة على ما اراد من شرحه وبيانه لاولى الالباب من قوله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كما للاية والدليل كما انها نقص في حق المستدل عليه لانها وسم الفقر والاحتياج وحيث كان التصوير هداية وتعليما لاداء الشهادة بما حمل في بيانها على طبق ما اراد من العباد كان الصنع والايجاد جاريا على حكم قبول قوابلها للامداد ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد ولهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد فقال تعالى في اى صورة ما شاء ركبك فمما استقام في تصوره فمن حسن اجابته وقابليته وما اعوج في تصوره فمن سوء انكاره وقابليته قال تعالى ولكل درجات مما عملوا **اقول** الموجود في النسخة التي عندي بعد قوله وهو صور كلشيء لا كمال ذاته ونفسي غير مطمئنة بهذه العبارة ولم اجد نسخة غيرها وظني ان فيها غلطا ولكن اتكلم على ما يظهر لي من صورة المنقوش فقوله لا كمال ذاته يحتمل انه اراد انه تعالى صور كلشيء لا كمال ذاته اى ذات الشيء يعني ليكملها بالتصوير لان الشيء ان كانت ذاته بعينها صورته كان كاملا بذاته والا احتيج الى مكمل لذاته بان يصوره وذلك لان الصورة هي كنه الشيء وكنهه انائيته وماهيته وهي انما تتحقق بالصورة اذ لا هوية له بدونها الا ترى ان السرير انما هو سرير بالخشب لا بالصورة فانه يكون بدون الخشب كما لو عمل من حديد او ذهب او فضة ولا يكون بدون الصورة فاللام لام الجارة داخلة على اكمال ذاته والضمير في ذاته راجع الى شيء وقوله وهو كمال كلشيء ٢ فالجملة معطوفة على قوله بل هو صورة ذاته ثم علل كمال كلشيء بكون ذاته بالفعل فقال لان ذاته بالفعل اى لا يكون شيء من كمالها ومما تكمل به غيرها بالقوة او فاقدة له بل كل ما لها من كلشيء من الكمالات بالفعل اى حاصل له غير منتظر

جميع النسخ هكذا والعطف على هو كمال كلشيء ٢

ولا متوقع

ولا متوقع لمفقود اولها بالقوة ويريد المص ان كل كمال وصل الى احد من الخلق كلي او جزئي فهو في ذات الله عز وجل بالفعل
على نحو اشرف منه في غيره لانه غير منتظر لشيء من الكمالات مما يعلم ومما لا يعلم وكلها فيه بالفعل لان الغني المطلق ليس فيه
ما بالقوة من جميع الوجوه والا لكان مقيدا في حال وهذا هو المطابق لما يذهب اليه من ان معطي الشيء ليس فاقدا له
في ذاته وان كل شيء من انواع الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحو اشرف ولا ريب ان تصوير الشيء بصورة
طاعته وبصورة معصيته كمال لانه صوره بصورة اجابته سواء كانت خيرا ام شرا يعني ان استجاب لله تعالى حين قال الست
بربك ومحمد نبيك وعلي والائمة ع اوليائك الاستجابة الحسنى بتصديق الجنان وقول اللسان وعمل الاركان صوره
بصورة اجابته وهي صورة الايمان والتوحيد وان استجاب لله تعالى الاستجابة السوءى بان انكر ذلك بعد البيان صوره
بصورة انكاره وهي صورة المعاصي والكفر ولا ريب ان التصوير على هذا التقدير في شان الفريقين كمال وحق كما ذكرنا
فيكون بالفعل له في ذاته بنحو اشرف والا لكان فاقدا او منتظرا للوجود او للبلوغ كما هو فيها بالقوة او محتاجا لغيره في
افاضة الخير والكمالات الى الغير هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحو اشرف واما على مذهبنا فتصويره سبحانه للاشياء
كمال في حقها وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقه عز وجل مثلا كمال الممكن في الاستمداد والزيادة والاستمداد والزيادة
نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى فكل كمال يصل الى الممكن فنقول فيه اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا امتنع ان يكون
في ذات الله وان كان قديما امتنع ان يكون في ذات الحادث فان قلت الذي في ذات الله سبحانه لا ينزل بنفسه الى الحادث
وانما النازل اليه اثره وظهوره الا ترى انك اذا علمت مسئلة من العلم كانت في نفسك فاذا اعلمت بها زيدا لم تنزل هي
بنفسها الى زيد بحيث تخلو نفسك منها كالدرهم اذا اخرجته من الكيس خلا الكيس منه وانما ينتقش في زيد صورة ما
انتقش في نفسك من المسئلة فكذا ما نحن فيه قلت لك اولا هذا الاثر النازل اثر فعلي ام اثر ذاتي بمعنى ان النازل مصنوع من
شعاع ما في الذات اما بمعنى ان ما في الذات اثر مثله في زيد يعمل منه من مادة مخترعة وانما هيئة النازل كهيئة ما في الذات
كالكتابة فان مادتها وهو المداد ليس من حركة يد الكاتب ولا من نفس يده ولا من نفس الكاتب وانما الذي من الكاتب ان هيئة
هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة ولا هيئتها المتصلة بالحركة وانما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب وهذا
نعبر عن هيئة الكتابة بانها هيئة حركة يده المنفصلة من جهة ان هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان هيئة
متصلة بالحركة لا تفارقها اذ لا يتحقق الحركة الا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقومت بها الكتابة والمنفصلة شعاع
المتصلة واما بمعنى ان ما في نفس زيد ظهور ما في الذات اي تنزله بنفسه في مراتبه الى زيد وعمرو واحصته من الذات وصلت
الى زيد ولا يصلح للمص واتباعه شيء من ذلك لانه ان كان النازل اثرا من فعل الذات مخترعا لا من شيء صح لنا ذلك ولا يصح
لهم لان اثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح ان يكون في الذات والا لم يكن مخترعا فعلى هذا يكون المعطي فاقدا له في ذاته لانه
لاحق بالصفات السلبية نعم يكون العبارة عنه في حق الحق عز وجل ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ملكه وان كان النازل ظهور
ما في الذات بمعنى تنزله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الاحوال ومختلف الاحوال حادث وذلك بالنسبة للاحوال الظا
والظهور فان حالة الظهور غير حالة البطون وان كانت في مراتبه ولهذا احكموا على الوجودات بانها تلحقها من المراتب عوارض
تشوبها وهي نقايص وجها تميزت من صرف الوجود وان كان النازل حصة الذات وصلت الى زيد فقد تجزات الذات و
تكثرت سواء قلنا ان تنزلات الحصة وتكثر مراتبها انما هي بالنسبة الى زيد خاصة كما توهموا ام مطلقا وثانيا هل كانت هذه
العطايا التي تزعمون انها في ذات بنحو اشرف عنده معلومة متعينة بمعنى انه يعلم ان في ذاته اشياء غيره ام لم يعلم ان في ذاته غيره
فان كان يعلم فقد كان محلا لغيره فليس بصمد لكون ذلك الغير له مدخل في ذاته تعالى او يكون معروضا او عارضا وان كان لم يعلم
وانتم تعلمون فانتم اعلم منه بنفسه ويكون هذا ردا لقوله تعالى الله يعلم وانتم لا تعلمون فيكون كمالاته وما يجوز له عيب له لا يلزم
منه ان ما يخلق لخلقه من كل ما يكون كمالا في حقهم يكون غير فاقد له في ذاته لكونه كمالا في حقه عز وجل فان جميع ما يخلق من
الايدي والارجل والاعين والرؤس والوجوه والالسن والعظام والشعر والبشر والعورات والات النكاح والمني والحيض
والاكل والشرب والنوم واليقظة والضحك والبكاء والحركة والسكون وغير ذلك مما خلق عز وجل بخلقه كمال في حقهم فان

الفاقد منهم شيئا منها ناقص وكلها ليست كمالات في حق الحق جلت عظمته بل نقايص فعلي قولهم ان معطي الشئ ليس فاقدا له فيح
ملكه وان ذاته بالفعل غير منتظر لشئ يجوز عليه لان ما يجوز عليه يجب له فمثل هذه التي ذكرت هو سبحانه اعطاها عباده
يحتاجون اليها فاذا كانت في ذاته بما كانت من النقايص والمذام فاين صرف الوجود الذي يذكرونه فاعتبروا يا اولي الابصار فيهما
وقوله ولا معرف له ولا كاشف له الا هو يعني انه عرف للوجود الصرف وهو الحق عز وجل بحيث يعرفه عباده الا هو لانه عز
لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه لخلقه ولا كاشف له الا هو هذا لا يصح على جهة الحقيقة وانما يصح على جهة
المجاز بان يريهم اياته في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فيكشف لهم عن حقيقة ما اراد منهم من معرفته يعني
لا يتبين لحقيقته اي حقيقة معرفته الا هو والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكن على ما يريدون اما من جهته عز وجل
فكلما يجوز عليه فقد وجب له لانه كما قلنا غير متوقع ولا منتظر اذ ليس فيه فقد لا ما بالقوة وبينه لنفسه هو نفسه وقد كان
منه ما فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفي لشدة ظهوره عن كل ما سواه واما من جهة كل ما سواه فلان ظهوره
لم يعنهم اصلا في نفس الامر عند انفسهم وعنده سبحانه لان ظهوره بذاته كان وهو ذاته وهو الازل وفي رتبة الازل يمتنع
وجود شئ سواه فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات ولعدم بقاء الغير ولامتناع ثبوته ووجوده
عند الظهور فقد امتنع ظهوره بذاته لذاته لانه هو ذاته فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة وامتنع انكشافه لما سواه
على نحو الحقيقة واما على نحو المجاز فهو ما تعرف لخلقه بما وصف به نفسه لهم وهو حقايقهم فقوله فلا كاشف له الا هو واجب له
على جهة الحقيقة وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة وجايز واقع لخلقه على جهة المجاز وما جاز ووقع لهم وجب معهم وقوله ولا برهان
عليه الا ذاته مثل قوله ولا كاشف له الا هو وقوله فشهد بذاته على انه الحق اقتباس من قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو ومشير الى
قول امير المؤمنين عليه السلم يا من دل على ذاته بذاته فاما شهادته في الاية ففيها وجهان احدهما ما قاله بعضهم من ان شهادة الحق
للحق يعنون ان الشاهد والمشهود عليه والشهادة واحد وهو الحق الذي لا تعدد فيه ولا تكثر فشهد بانه وان لا اله الا هو
شهادة الملئكة انه هو وان لا اله الا هو وهو شهادة الرسم بالرسم للرسم وشهادة اولي العلم كنوع شهادة الملئكة الا ان ذلك
عند عامة الناس ان شهادة الملئكة شهادة اصلية برزخية واما عند الخصيصين فشهادة الملئكة فرعية ظلية و
اما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح المشاعر وغيره ومنها ان الذات المدلول عليها هي الذات البحت والذات
الدالة كالة والدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم او باياته وامثاله في الافاق وفي انفسهم او بما اشرف على خلقه
من صفة وحدته التي يستدلون بها على وحدانيته واشباه ذلك ومنها ان المدلول عليها هي الذات البحت والدالة هي
معانيه اي معاني افعاله ومنها ان المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والدالة هي الذات البحت
او هي العلامات او هي المعاني ومنها ان المدلول عليها هي المعاني والدالة هي الذات البحت والمقامات او العلامات او
المعاني وامثال ذلك فان كان المدلول عليها هو الذات البحت فالدلالة بالايات سواء كانت الدالة هي الذات البحت ام
المقامات ام المعاني وان كان غيرها فمنها ما سمعت مما يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على السن اوليائه عليهم السلم لا على نحو
الاراء المتشعبة التي هي الطرق الضالة الى النار وانما قلنا في شهادة الملئكة واولو العلم بما قلنا لو انها شهادة الرسم
بالرسم للرسم لان وحدته عز وجل ليست وحدة شخصية كوحدة زيد توحد لفرد من طبيعة فان وحدة زيد تثبت له من طبيعة
الحيوان الناطق يعني حصة منها تميزت بمميزات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه اي بانه هو لا عمرو ولا وحدة نوعية
تميز بها الانسان من افراد انواع الحيوان ولا وحدة جنسية كما يتميز بها الحيوان المتحرك بالارادة من انواع الجسم النامي يعني
وحدة كلية توحيد لمعنى كلي يتميز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد كما تكون لواحد من الجنس او الفصل او النوع او الخاصة
او العرض العام فانها وان كانت كلية بالنسبة الى ما تحتها الا انها جزئية بالنسبة الى ما فوقها يتميز بمميزات نوعية او جنسية
كل واحدة عما يشاركها مما يدخل معها تحته فان هذه الوحدات اضافية لتركبها من الحصص والمعينات المتالفة من الهيئات
والاعراض والهندسة من النسب والاوضاع المتممات لقوابلها والمكملات لها اذ ليس واحدة منها حقيقية لانها مؤلفة
من ابعاد معنوية وصورية وحسية ومن اجزاء وابعاض جوهرية وعرضية اذا توجه اليها الفؤاد والقلب والنفس حللها

[حاشية: ... لا يعرف الا هو ... ظهوره بذاته لذاته ...]

بحلاوة

بخلاف الحقيقة فان الفؤاد يشهد امثالها بسيطة والقلب يدركها بانها متحدة والنفس ترى آثارها واحدة وكل ذلك في
المحال الثلثة الخارج والذهن ونفس الامر لا اله الا الله الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله
وماهية من الماهيات يمكن ان يجعل عطفا تفسيريا للمعنى كلي كما هو في نفس الامر اذ لا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئية
الا وهو ماهية لانها هي هويته من جهة نفسه والظ انه اراد بالمعنى الكلي ما كان من الكليات الخمس فيكون الماهية اعم و
على كل تقدير فان الوحدة التي تحصل للمعنى الكلي والماهية لا تكون حقيقية بل قد يكون وحدة شخصية وهي انما يحصل من
التحديدات والمميزات او نوعية او جنسية وهي تكون كذلك وان كان لا يلزم في افراد مشخصاتها الخصوص كما في الشخصية
بل يكفي فيها الخصوص الاضافي لا الحقيقي واعلم ان الخصوص الذي هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص
الاجسام لا يصلح ان يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية وخصوص الملكوت الذي هو عالم
النفوس والطبايع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة وخصوص الجبروت الذي هو
عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الامر السرمدي الخاص لما فيه من الهندسة الباطنية وخصوص عالم الامر السرمدي لا يصلح لتخصيص الازل
لما فيه من اعتبار التعدد لانه خلق بنفسه فالوحدة الازلية لا يشابهها شيء وما سواها من الوحدات فهو ظل وحدة فعل
الازل وفعل الازل وحدته مثل وحدة نفسه وبدلها **قال** ـــ ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء
قد صارت بالاتحاد في الوجود او الاجتماع شيئا واحدا او لا اتصالية كما في المقادير والمقدرات ولا غير ذلك من الوحدات
النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف ايضا كما ستعلم وان جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك
من اقسام الوحدات الغير الحقيقية **اقول** ـــ ايضا ليس الوحدة التي يوصف بها تعم وحدة اجتماعية وهي توجد من
اجتماع اشياء كما تقول بعشرات هذا الذي في الصندوق يشير اليه اشارة الوحدة مع ان فيه ذهبا وفضة وجوهرا وثيابا
لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع وقد صارت بالاتحاد في الوجود اي الحصول والظهور واحدا كالموجود المجتمع من الوجود
والماهية كالكسر والانكسار فان الوجود والكسر متوقفان في الظهور اي الكون في الاعيان على الماهية والانكسار والماهية
والانكسار متوقفان في التحقق الذي به يحصل الكون في الاعيان على الوجود والكسر فاحدهما متوقف على الآخر في الحصول
فصار الشيء الواحد منهما الاتحاد بما في الوجود اي الحصول وكذلك ما يحصل من الاجتماع كما مثلنا بما في الصندوق وكذلك
الوحدة الاتصالية كما في المقادير كالعشرة فان وحدتها انما حصلت من انضمام خمسة الى خمسة وكالمقدرات كالدراهم العشرة
فان وحدتها من انضمام خمسة دراهم الى خمسة دراهم فلما اتصلت الخمسة الثانية بالاولى في المقدار والمقدر كانا بالاتصال
شيئا واحدا حتى يقال هذه عشرة وتلك عشرة وكذلك في التماثل كما في الاجناس والانواع والاصناف فان وحدة الجنس و
النوع والصنف مع كثرة افراد كل منها انما هي من جهة تماثل افرادها وكذلك التجانس والفرق بينهما ان التماثل يعني به ما
كانت الافراد من صنف واحد كالتركي والزنجي او من نوع واحد كزيد وعمرو او من حصة جنس كالانسان والفرس اذا لوحظ
منهما الحصة الحيوانية او تقول لحيوانية الانسان والفرس واما التجانس فمن ارسة مثل الانسان والفرس فانهما من جنس
واحد فتقول هذا الحيوان فيدخل فيه الانسان والفرس وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر والتشابه كوحدة
الامثال على الظ كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استوقد نارا كما ذكره سبحانه وانما قلت على الظ احترازا عما يذهب
اهل التاويل من ان مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي استوقد نارا فيكون على هذه الوحدة هنا شخصية لا وحدة
تشابه كما اراد المص لان المشبه عندهم عين المشبه به فلا تعدد في نفس الامر وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة
باللفظ لان المنقولة بالمعنى ربما كان الناقل ليس ممن يصل الى هذا المقام وانما نقل على مدلول اللغة ظاهرا ووحدة التطابق
قد يحصل باعتبار مطابقة الصفات او التعلق او المعاني او الذات او [illegible] ما دبرناه الوحدة في جهة التطابق في كل شيء
بنسبه واظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل فنقول مثلا هذا ابيض اسود من زيد كما بيضه لانه ليس باسود كما
اسود لانه ليس بابيض وفي زيد في الدار زيد مبتدا والجار خبره وان شئت قلت والمجرور خبر زيد ليس بقائم اي قاعد
او ليس جالس وليس بقاعد اي قائم او منتصب وكذا المترادف في المعاني والحاصل تنظر جهة التطابق فيتحد المتعدد فيهما

وحج يدخل التطابق في التشابه مع تطابق الصفات وفي التجانس مع تطابق المعاني وفي التماثل مع تطابق الذوات
ووحدة التضايف في كل شيئين توقف كل واحد على الآخر في جهة التوقف فيجري في السنة السابقة من حيث الصدق
اللغوي وقوله وان جوزته الحكماء يعني بان تكون وحدة التضايف يجوز اطلاقها على الله عز وجل لقولهم بالايجاب فيكون
الفاعل يلزم المفعول ولا ينفك عنه والمصنف قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ونصره وان لم يقل باللفظ ان الفاعل الحق
فاعل موجب قال فصل في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما
ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول ام لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل موجود
او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك
المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته
وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير
فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المترشحة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته انتهى لكنه لم ينبه عما يقول فقد اثبت له وحدة التضايف
من حيث لا يشعر فان قلت هذا لا يلزم المصنف لانه عنده ان الوجود حقيقة واحدة وانما الوجودات شؤون تلك الحقيقة الغير
المجعولات وهي مباينة لتلك الحقيقة بل القابل والمقبول والفاعل والمفعول شيء واحد فلا يتحقق التضايف الا في المباينات
وحيث ذهب الى الاتحاد لم يكن قائلا بجواز وحدة التضايف عليه تعالى لان هذه الوحدة حقيقية بخلاف الحكماء من المشائين فانهم
جوزوا عليه تعالى وحدة التضايف لان افراد الوجودات عندهم متباينة ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير
لوجودات معلولاته وحيث كانت لازمة غير منفكة عندهم عنها للتامية عليته كانت مرتبطة به ارتباطا غير معلوم الكنه اذ
يلزم من معلوميته اما معلومية عليته او انفكاكها عنها والمعلومية ممتنعة والانفكاك ينافيه تامية العلة والمصنف منع من
ذلك الذي يتوقف الوحدة على لحاظ التغاير بخلاف ما ذهب اليه فان المغايرة صورية قلت انا قلت انه نسب اليه تعالى وحدة التضايف
من حيث لا يشعر لانه توهم ان هذا التضايف ليس حقيقيا لعدم المغايرة العلة للمعلول بل هذه الوحدة هي الوحدة الحقيقية
وهو توهم فاسد من وجوه الاول انا قد اثبتنا المغايرة والمباينة بالادلة النقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فان
مختلف الحالات والمتغير الاطوار والمراتب كيف يصح اتحاده بالازلي ويكون من سنخه الثاني لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة
فكيف نسكت عن الاعتبارية فان المعلومات انما قيل ذلك لها لفرض المغايرة والا لما صح تاثير الشيء في نفسه بدون فرض مغايرة
او حمل عليه او ان يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت المغايرة بين الواجب و
غيره لان الازل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والامكان والاحتمال وان جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات وبين
معلولها في بعض الاحوال لوجود الحالة الجامعة بينهما وهي الامكان بخلاف الواجب بل اما نقول هو الله ولا علة ولا معلول
ولا ظاهر ولا مظهر ولا مؤثر ولا تاثير فتصدق جميع ما يصدق على الخلق مما جل ودق واما ان نقول هو الله وخلقه فيثبت
تلك الامور وما اشبهها للخلق وننفيها عن الحق عز وجل بكل اعتبار كما قال الرضا كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره
تحديد لما سواه الثالث ان الربط لا يتحقق الا بين الحادثين للزوم الاقتران والاجتماع والمشابهة التي لا تكون الا في الممكن
وذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شيء غيرها اجتماع ولا افتراق ولا مشابهة ولا افتراق ولا غير ذلك من احوال الخلق
لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن الرابع قد اثبتنا بالكتاب والسنة واتفاق العقول على ان الفاعل لا يكون فاعلا
بذاته الا الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايضا بل اما ان يكون فاعلا بفعله واما ان يكون غير فاعل لذلك المفعول فانه اذا
لم يكن المفعول صادرا بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلا لذلك المفعول ولا المفعول مفعولا له ثم لو جاز ان يكون فاعلا
بذاته وهي البسيطة المطلقة المنزهة عن جهة وجهة وحيث وحيث وعن كل ما سوى محض الذات البحت لزم ان تكون على
الدوام فاعلة لمفعول واحد لا ينتهي بعدم انتهائها ولا يتعدد بعدم تعددها ولا يختلف في ذاته ولا في صفاته بعدم اختلاف
كذلك اذ اقل احواله ان يكون على هيئة علته كالصورة في المرآة فكما يكون على هيئة القابل في الانتهاء وعدمه والتخطيط كذلك
يكون المفعول فيكون غير متناه وغير مختلف واذا نسب انه فاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان

الاشياء واقفة على باب التكوين اعنى التمكين حتى يؤذن لها بالخروج الى عالم الكون والا لكان تقم يخاف الفوت فلا يكون ذاته تعالى سيدى وما لكى لا كما يتوهمه المصنف واتباعه من انه فاعل بالرضا او بالعناية لما فى ذلك وما اشبهه من المفاسد وفى ما فى محله الاشارة الى شئ من ذلك ان شاء الله انتهت المفعولات الى فعله لانها آثاره من حيث موادها وامثاله من جهة صورها كما ان حروف الكتابة صورها امثال هيئة حركة يد الكاتب فاذا انتهت الاشياء الى فعل المحدث كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله كان الرابط بين الفاعل والمفعول موجبا للتضايف ووحدة غير حقيقية فمن جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه فقد الحد سواء جوزها على الله سبحانه ام لا وسواء جعل الخلق مباينين للخالق ام لا الا ان من جعلها مباينة فالحاده من وجهين احدهما دعوى الربط بين الخالق وبين الحق تم وثانيهما اطلاق وحدة التضايف عليه ومن لم يجعلها مباينة للخالق فالحاده من وجوه لا تحصى ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ومن الواجب على ان اتكلم على كلام المصنف الذى نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر الى ذلك ولا بتناء كثير مما ياتى عليه فاقول ان الاستقصاء مما لا ينبغى لانى اذكر كثيرا من ذلك فى اثناء كلامى فى المقام المناسب له سواء ذكرته هنا ام لم اذكره كما هى عادتى وثانيا يطول الكلام فيه بحيث يخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد فقوله فصل فى ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك فيه ان هذا انما يصح اذا كان الفاعل فاعلا بالايجاب لا بالاختيار ثم ان كان فاعلا بالايجاب وقيل بمباينتهما لم يلزم الاقتران خاصة ولو قيل بعدم مغايرتهما لزم الاتحاد ويكون التعبير بانهما من اللوازم انما هو بملاحظة تاخرها عن العلة رتبة ويلزم منه قول بالمباينة والمغايرة اذ الشئ الواحد لا يصح فرض تاخره عن نفسه رتبة ولا تاخر بعضه عنه لانه ح ليس بواحد ولا فرض العلية والمعلولية ولا اللازمية والملزومية لكونها من ملزومات المغايرة وعدم تصور الانفكاك بينهما الا بلحاظ حال الربط فانهما من هذه الحيثية لا يتصور الانفكاك او ان الاثنينية اعتبارية فانها عندهم يقولون هى من حيث المفهوم يعنى ان كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين وفى الذات واحد والكل ليس بصحيح فان لحاظ الحيثية لا يوجب الاتحاد ولا عدم تصور الانفكاك فى غير حال اللحاظ وتغاير المفهومين اذا كان فى الشئ المتحد فى الخارج وفى نفس الامر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدد والاعتبار من اقسام الحوادث الواقعة فان الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها الا من جهة الصفات او الاجزاء او الجزئيات الطبيعية وكل ذلك مناف لوحدة الذات او اخذت فيها على نحو الحقيقة فانه لو اعتبر ما ليس بواقع متحقق انه واقع متحقق اما فى الاكوان او الامكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحا وان كان فى الاكوان او الامكان كانت الذات متعددة اما خارجا واما حكما وليس واحدا ما هو هكذا الواحد بسيط فى الحقيقة بل هو متعدد متكثر وقوله بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا فى المعلول او لا يكون جوابه ان الفاعل مؤثر فى المعلول بفعله لانه لو كان مؤثرا فيه لذاته فالتاثير ان كان متاخرا عن المؤثر رتبة كان هو من الفعل كما هو المعقول والواقع وان لم يكن متاخرا فان كان هو الذات بكل اعتبار كانت الذات فعلا ويلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل انواعه واصنافه وافراده ان تكون الذات فعلا وهو يستلزم فاعلا يحدثه ويحدثه به ويقيمه به وان كان غير الذات لزم تعدد القدماء وتكثير الامثال الازلية وايضا لو كان مؤثر الذاته لاختلفت احواله لان التاثير متاخر عن المؤثر ولو فى الفرض والاعتبار ولو بالمفهوم فحالة التاثير بعد حالة الذات فى نفسها والمتغير الاحوال ومختلفها حادث بلا خلاف ولو كان فيما يعلمه وقوله فان لم يكن تاثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر جوابه لا بد من اعتبار قيد آخر هو الفعل اى المشية والارادة والابداع كما قال الرضا عليه السلام اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقوله لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع جوابه ان ما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلا لم يكن فاعلا اذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا فلا بد من قيد يسند الفعل به اليه وهو المشية والارادة اعنى الفعل وليس المجموع فاعلا بل الفاعل مثال الذات البحت بفعله اعنى المشية والارادة والمعلول يستند الى الفعل والفعل احدثه الفاعل بنفسه اى بنفس الفعل واقامه بنفسه فهو قائم بالفاعل قيام صدور وبنفسه قيام تحقق اى قياما ركنيا والمعلول قائم بالفعل قيام صدور وباثر الفعل قيام تحقق اى قياما ركنيا وليس المعلول مستندا الى الفاعل لذاته ولا الى المجموع بمعنى صدوره من كل من الفاعل والفعل على سبيل التعاقب او التبعيض والتوزيع او من القدر المشترك بينهما والفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحت والا لزم ما قلنا سابقا من انه يكون

فاعل المعلول واحد غير منتهى التمام على الدوام بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول وهو الذي عنيناه بمثال الذات اعني الصفة الصفواتية والمعلولات ينتهي الى الفعل كما قال مقتدانا امير المؤمنين عليه السلم انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وشكل المخلوق هو الفعل لانه مخلوق ولان هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا بان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب لا انها ينتهي الى الفاعل وقوله الى ان تنتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا جوابه ما قلنا انه لا تكون الذات فاعلا وانما الفاعل مثالها الا ترى زيدا مرة يفعل ومرة لا يفعل ولو كانت ذاته بنفسها هي الفاعلة لكانت الفاعلية عين حقيقتها فلا يتحقق الا فاعلة ولكنها اذا لم يفعل فهي الذات حقيقة واذا فعلت فهي ح قد لبست ثوبا اعني المثال الذي هو ظهورها بالفعل اي فعلها لما ظهرت وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد والقائم من زيد اذا فتشت عن حقيقته وجدته اسما الفاعل القيام لا الذات زيد فهو في الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام ومن القيام الذي هو اثره فجعل اسما الفاعل القيام ومثاله كالحديدة المحماة بالنار فان ذلك فاعل الاحراق لا الحرارة التي هي فعل النار هي المحرقة والحديدة محلها الحامل لها فافهم المعاني بالله سبحانه ينتهي عنده الكلام الى امر يكون هو يفعل فاعلا لا بذاته وقوله ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له جوابه ان الفاعلية لا يتحقق بذات الفاعل كما لا يقابل ان المقابل للمراة هو الفاعل للصورة وانما تتحقق للشيء بكونه فاعلا بفعله ولذا سمي بالفاعل وليس كون الفاعل فاعلا بفعله يلزم منه انه ليس بتام لاحتياجه في فاعليته الى فعله كما نبه المصنف عليه بقوله كل فاعل تام لان الشيء لو تحققت له الفاعلية بدون الفعل وتوقفت فاعليته على الفعل اتجه كلام المصنف لكن الذات البحت لا يتصف بصفات الخلق لذاته وهي صفات الاضافة اي التي مفاهيمها تنشاء عن الارتباط كالفاعلية فانها تقتضي فعلا ومفعولا والخالق والرازق والمعطي وما اشبه ذلك فان صفات الاضافة صفات الخلق ولا يجوز ان يتصف بها الحق تع والفاعلية انما يوصف بها من يفعل وفعل نعم الذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل ولا مفعول ومعناه هو القدرة والعلم وكذا سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامة وفوق التمام بمعنى الفاعلية الذي هو ذاتها اعني القدرة والعلم المطلقين فلا يلزم من قولنا ان الفاعل لا يفعل بذاته والا لما كان فاعلا وانما يفعل بفعله نسبة الاحتياج والنقص فان قلت يلزم على قولك انه تع لا يوصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر لان مفاهيمها اقتضاء الاضافة فالعلم يقتضي عالما ومعلوما وكذا الباقي وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء قلت نعم الامر كما قلت فان العلم المقتضي معلوما والقدرة المقتضية مقدورا والسمع والبصر وغيرها لا تصح ان يوصف بها تع لانها صفات فعلية وانما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة وكذا يوصف تع لذاته بمعنى الخالق وهو القدرة والعلم ولا يوصف لذاته بالخالق لانه من صفات الافعال واما اذا سمعت عنهم يقولون هو سبحانه عالم يريدون به العلم الذي هو ذاته وهو تع لذاته عالم ولا معلوم وقادر ولا مقدور واما المقتضي للاضافة يقولون هو سبحانه عالم فهو من صفات الافعال لا توصف به الذات البحت وكذا الفاعل فافهم ان وفقت للهدى فهمت والله سبحانه ولي التوفيق ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه وقوله فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير جوابه لم يثبت من هذا شيء وانما الثابت انما فعله بفعله فاعل وان هويته نعم لو كانت مصداق للحكم عليه بانه يقتضي لذاتها الفاعلية او التاثير لكان فاعلا في الازل ومؤثرا في الازل وقد ثبت ان الازل هو الذات البحت فاما ان يكون مؤثرا في ذاته او يكون في ذاته شيء غيرها يكون مؤثرا فيه ان يكون الازل شيئا غير الذات قديما فتعدد القدماء فيكون وقتا او مكانا والتاثير فيه نفسه باحداثه او بعضه او يكون فيه غير الحق فتعدد القدماء فيكون محلا او وقتا لما احدث فيه وقوله فيثبت ان معلوله من لوازم الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته وجوابه انه لم يثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت في نفس الامر ما سمعت حكاية بعضه من كلامنا وفي قوله المنتزع عنه تصريح الى ان الاشياء عند المصنف ان لم نقل انه لم يرد انها اجزاء منه تنقطع تنفصل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها او تنتزع منه صورها واشباهها مع بقاء حقائقها كل في رتبة من الذات انما تنفصل حقائقها التي في ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد وانفصال اللفظ من النفس او تنحط منها صورها واشباحها واظلتها مع بقاء حقايقها في ذاته متحدة بها او قائمة بها قيام عروض او معلقة به تعليق الظل بالشاخص وفي كل

ذلك

ذلك تثبت بالمغايرة ويثبت التضايف فتجويزه لهذه الوحدة حين تجويز القوم المشائين ولهذا قلنا من حيث لا يشعر وقوله
المتنزه عنه صريح في اخذها من الذات البحت وقوله المنتسبة اليه يحتمل لاحد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتساب وفي قوله
بسنخه وذاته صريح في ان الاخذ بالاقتطاع وهذا هو المرجو من جناب المص من الوقوع في ذات الله سبحانه وتعالى ثم نرجع الى
كلامه في هذه الرسالة منقول فقوله والتوفيق يعني ان الوحدة الحاصلة من توافق شيئين في جهة تكون غير حقيقية كوحدة
توافق الاربعة والستة في التنصيف فان التنصيف في نفسه وان كان واحدا الا انه منسوب الى متغايرين فلا تكون حقيقية
فلا يصدق عليه فاقول ان جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تع على ما قرره من كلامه ليس منها شيء يخرج عن
الحقيقية التي عناها من كلامه حين اثبت التلازم بين الذات ومعلولاتها واحال تصور الانفكاك بينهما ومنعه لذلك
ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذي اثبته وبرهن عليه **قال** بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته الا
وحدته اصل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثاني له وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل
فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية **اقول** هو تريد ان وحدته مغايرة
لجميع الوحدات كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة ويبين وجه لذلك ان وحدته تع مجهولة الكنه كذاته وما سواه معلومة الكنه
ثم بين ان وحدته المجهولة الكنه اصل لساير الوحدات يعني انها اسطقس جميع الوحدات كما ان وجوده كذلك اصل لجميع الوجودات
وعلمه ايضا اسطقس لجميع العلوم وقدرته وساير صفاته اصول لساير صفات الخلق وقوله كذاته لا يريد به ان الوحدة تع مجهولة
في نفس الامر لذاته وانما الذات لما كانت معروفة عند الكل بانها مجهولة الكنه والوحدة لم تعرف بذلك عند الكل وانما
يعرف ذلك العارفون بالله من ان وحدة ذاته هي عين ذاته فشبهها في هذه المجهولية بها ومراده انها هي في الامر الواقع
كذلك نفسا في كون وحدته المجهولة الكنه اصلا لجميع الوحدات الحادثة كما ان وجوده تع اصل لجميع الوجودات الحادثة كذلك صفاته
كلها اصل لصفات خلقه وهذا هو المعروف من مذهبه ومذهب اتباعه القائلين بوحدة الوجود الا انهم يقولون
معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته فاذا مثلت لهم الحجر في ذاته والثمر فالواقع بوجه اكمل ونحو اشرف وربما مثل بعضهم ذلك بالنار
في الحجر فانها كامنة في الحجر كذلك الاشياء كامنة في ذاته وكما انه اذا حك الحجر بالزناد خرجت النار وهي مثال الكامنة لا ذاتها
بحيث اذا خرجت نقص كم الكامنة وفقد الحجر شيئا مما هو كامن فيه بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة ولم يفقد الحجر
شيئا مما فيه كذلك ذوات الاشياء وصفاتهم اذا نزلت من غيب الذات فاذا نزل مثالها وشبحها وما في الذات باق في رتبته
لم يتحول ولم تفقده الذات قال المص في المشاعر في كيفية علمه تع بكل شيء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته
تع حضور كل شيء فما عند الله هي حقائق المتاصلة التي تنزل هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال انتهى وقال الملا محسن
في الكلمات المكنونة فان الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر فلما امر تعلقت ارادة الحق
بذلك واتصل في راي العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون
فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون
وصلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه
ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل فالعين الغير المجعول عينه تع فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى
يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة و نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وحيث الزمناهم
الكثرة مع
بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم لان ما لا يمكن تصور انفكاكه واحد وتلك الوحدات التي نفاها اشياء
معلولة له فهي لازمة لذاته لا يمكن تصور انفكاكها وما لا يمكن تصور انفكاكه بسيط فهو واحد بوحدة حقيقية لان الذات
واحدة والنقوش كثيرة كما قالوا والزمهم اثبات ما نفوا والاعتراف بما انكروا ولزمهم ان تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه لانها وحدة شيء
الكنه وقد صرحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم اما كون معلومة الكنه مجهولة الكنه او رفع الجهالة بالكل او خطاء قولهم
في الكل وذلك لان وحدته عندهم اصل الوحدات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات وعلمه اصل كل العلوم وكذلك
ساير الصفات ويقولون ان الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة وغيرها فصرف الوحدة التي لا يشوبها

بشيء غيرها هي وحدته عز وجل وهي عين ذاته تعم وساير الوحدات شؤون لها فانها اختلطت بالعرض لها من نقايص مراتب
تنزلاتها من غير ان تلحق تلك النقايص لها لذاتها بل هي في ذاتها مبراة عن شوب النقائص وكذلك صرف العلم الذي لا
يشوبه جهل وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذي لا يشوبه عدم وكذا ساير الصفات ما خلص وصفا
فهو الواجب تعم وما كان مشوبا فهو ما يمكن ان ينسب الى الممكن من غير ان يلحق الشوب شيئا لذاته منها فما ثبت للوجود ما
من الوجود يثبت للوحدات من الوحدة الحقة ولساير العلوم من العلم الذي هو حقيقة العلم ولساير القدر من القدرة التي هي
صرف حقيقة القدرة وهكذا ساير الصفات ويرد على قوله هذا كل واحد مما اوردنا على الوجود صرفه ومشوبه على قوله
على قوله ما اوردناه ونورده واما على ما نقوله نحن تبعا للائمة عم من ان الذات البحت لا يلزمها شيء ولا يلزم شيئا ولا تكون
فعلا ولا ارادة ولا مشية لئلا تكون مستندة الى غيرها او مستندا لغيرها ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم ولا في قيد لفظ او
معنى بل هي مبراة من كل ما يجوز على غيرها فلا توصف الا بالوحدة الحقيقية التي لا يكون منشاها متوقفا على شيء غيرها وقوله
وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم الخ يريد به ما يريد في الوجود وقد بينا بطلان ارادته ومقصوده فيما تقدم وفي
شرح المشاعر وغيره اذ علمه الوحداني هو ذاته الحق سبحانه وليس في ذاته الحق شيء غيره ولا يكون مطابقا لشيء ولا مقترنا بشيء
ولا واقعا على شيء والعلم الذي يشير اليه المص وما يفهمه ولهذا يجعله مطابقا للمعلوم وواقعا عليه ومقترنا به ولا شك ان
كل ما يكون مفهوما لاحد من الخلق ومطابقا لشيء او واقعا عليه فهو محدث وكذلك ساير الصفات وقوله فيكون عالما
بكل شيء الخ صريح في ان علمه الذاتي البحت متعلق بكل شيء ومطابق لكل شيء وواقع على كل شيء لان المفهوم من العلم ذلك اذ
لو لم يكن متعلقا بالمعلوم ومطابقا له وواقعا عليه لم يكن علما به ويلزمه اما ان يكون العلم في الامكان لان المعلومات كلها
ممكنة او المعلوم في الازل لان العلم في الازل ويجيء هنا ما ذكرنا قبل من كون الازل ظرفا او محلا للغير من قديم او حادث و
المعلوم المقطوع به ان الازل هو الذات الحق عز وجل وهو العلم الحق عز وجل فلا يكون وقتا لغيره ولا محلا لحادث ولا قديم و
يجيء على كون العلم في الامكان كون الازل في الامكان وبالعكس بالعكس وكلاهما محال ولا يلزم من قولنا هذا كونه غير عالم
بها بل هو عالم في الازل بها في الامكان فالعلم في الازل لا يخرج عنه لانه هو الازل ولو جاز ان يخرج منه كان ممكنا والمعلومات
كلها في الامكان لا يخرج منه ابدا والتعلق بها في الامكان مع وجودها لا قبله وهذا هو العلم الاشراقي واذا اردت ان
تتصور هذا فنضرب لك مثلا وهو انك سميع حقيقة ولم يكن احد يتكلم فيسمع كلامه فاذا وجد من يتكلم سمعت كلامه حين
تكلم لا قبله ولا يقال لك قبل كلامه انك اصم لست بسميع بل انت سميع ولكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع تعلق السمع به ووقع
عليه وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبة واضافة يوجد بوجوده ويفقد بفقده وانت على حال سميع
بغير اختلاف في حال سمعت وبعده وقبله ومثله خروج الصورة منك في المراة لم يكن قبل المراة ولا بعدها والمنطبع فيها
اشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع وبعده ولم يتجدد لك حال ولا اضافة ولا نسبة وانما المتجدد حال الانطباع
فالاضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المراة فافهم المثال وترق منه الى معرفة الحق المتعال في مراتب التعريف ومعارف التوصيف
واشرب صافيا ودع عنك ترهات الصوفية لانهم يقولون بعلمه في الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئا كيف يعلم ما ليس بشيء
ولكنهم يقولون هي في الازل اشياء واعيان ثابتة في الازل ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقق فمنهم من يجعلها كالحصة
النوعية من الجنس فان حصة الانسان من الحيوان لم يكن محدثا لها وهي عينه باعتبار وغيره باعتبار والى هذا المعنى اشار الملا محسن
في الكلمات المكنونة فيما تقدم مما نقلناه عنه في قوله فالعين الغير المجعولة عينه تعم ومنهم من يجعلها شؤونات ابرزها من ذاته
او شؤونات برزت من دون ابراز وصور علمية معلقة به تعلق الظل بالشاخص او هي صور لذاته يخلعها تارة ويعيدها ويلبسها
اخرى الى غير ذلك من الوساوس الشيطانية ثم اذا كانت في الازل فان كانت غيره تعددت القدماء ان قالوا بقدمها و
كان الازل محلا للحوادث ان قالوا بحدوثها وان قالوا كما في الكلمات المكنونة هي عينه فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة
ويقولون هو هو وان قالوا هي غيره فلم جعلوا غيره عينه وجعلوا الرحمن من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين قال
قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام

كل ع

والاعدام

والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقاً
لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امراً عدمياً ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت
ان موضوع الحيثية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره
من الامور المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة مطلقا وكل ما هو بسيط الحقيقة فغير
مسلوب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها هو كذا فثبت ان
البسيط كل الموجودات من حيث الوجود لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها
عنده على وجه اعلى واتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطا بمادة فافهم يا حبيبي واغتنم **اقول** كل ما هو
بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء اي بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدد والكثرة كل الاشياء لانه بحكم عكس
النقيض امر وجودي لا يسلب عنه شيء كما ذكره في المشاعر باطل بعين ما استدل به فانه انما استدل على ذلك بانه اذا سلب عنه
شيء واخذ ذلك السلب في مفهومه لزم التركيب فنقول له بسيط الحقيقة امر بحت لا امر يسلب عنه شيء لان قولك انه امر لا يسلب
عنه شيء مثل قولك انه امر يسلب عنه شيء اذ في الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من امر وجودي وامر عدمي فيما فررت منه ويلزم
التركيب من امر وجودي ومن امر وجودي فيما التجأت اليه وهو لا يسلب عنه شيء والتركيب من الوجوديين اظهر في التركيب واقبح لان
لا يسلب نفي سلب وهو اثبات واما البسيط انه امر بدون قيد على ان قولك فحيثية كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس
ب يصح اذا اخذت الحيثية ولكن لو قيل بنحو ذلك كما يذهب اليه المتكلمون وامثالهم من تقسيم الصفات الى ثبوتية وسلبية
فانهم اذا وصفوه بسلب مثل هو تع ليس بجسم ولكنهم لم ياخذوا حيثية السلب في مفهوم [illegible] فلا يلزمهم المحذور والذي
نذهب اليه تبعا لساداتنا ع انا اذا وصفناه في التعريف عند التعبير بالاوصاف السلبية نجعلها [illegible] للاشياء كما قال الرضا ع
كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه اي تنزيهه عما يجوز على خلقه
وغيوره اي جميع عباراته من جميع ما ينسب له الادراك مما ينفي ويثبت فهو اوصاف ما سواه وتحديد لهم فقولك ليس بجسم تحديد
للجسم بالنفي وبالجسمية فافهم هذا ما نقول لظاهر واما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه اذ ليس معه شيء من السوى حتى ينفى
بنفيه وانما هو هو ولا يشتبه لشيء اذ ليس معه شيء لا في ذاته ولا في ازله لانه ذاته ولا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم ثمة ولا معلوم
فاذا وجد المعلوم وجد معلوما واذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سلب عنه
او لم يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت الاشياء معه اعيان ثابتة في ذاته او في علمه او في متعلقه به كما يقوله المصنف واتباعه
فيصح عنده القول بانه سلب عنه او لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم التركيب على قوله سلب عنه او لا يسلب وفي
بقوله كل الاشياء فان ما هو كل ليس ببسيط كيف وهو يقول مركب الذات ولو بحسب الذهن ولا شك ان جميع عباراته
مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على احد الا من نظره فيها نظر تقليد او من هو ناظر الى
من قال لا الى ما قال وقوله لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص فيه انا نقول ما هو من باب النقايص شيء او ليس بشيء
فان كان شيئا فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الاشياء وان كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء على ان المص
في الكتاب الكبير يذهب الى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق الشيئية بدون الوجود في كل طور فالنقايص والاعدام
والامكانات باي اعتبار كان من الاشياء فان سلبها عنه كانت ذاته مركبة من سلوب اشياء مثل هو ليس بجسم وليس بجوهر
وليس بعرض وليس بعدم فان هذه كلها موجودة اما عنده ففي الذهن واما عندنا تبعا لموالينا عليهم السلم برئت الى الله
اليهم من خلافهم فهي موجودة في الخارج وما في الاذهان فاشباح واظلة منتزعة من ذواتها وموصوفاتها الخارجية
فان الله عز وجل جعل الذهن مرآة فاذا اردت ادراك شيء او تذكره مما ادركته ثم غاب عنك او عزب عن ذهنك التفت
بمرآة خيالك وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته فيجد مثاله قائما هنالك في وقت الادراك الاول فتنطبع صورته
في مرآة خيالك ويستحيل ان تدرك شيئا بدون ذلك وياتي تمام البيان فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي
بعينها ما سوى عوارضها الخارجية كما زعموا بانك اذا تصورت النار كانت حقيقة النار اعني الحرارة واليبوسة الجوهريين

والتمام م قوله ع

فی ذهنك بذاتها معراة عن الاحراق وانما فی ذهنك الصور المنتزعة من الخارجی ولذا لا تذكر شيئا او تتصوره حتی تلتفت
براءة ذهنك الی مظنة كونه فی وقته او فی محله ووقته ان فی ذلك لايات لقوم يعقلون ومما يدل علی ذلك ما روی عن
الرضا عليه السلم كما تقدم وانما اذكره تسهيلا لتحصيله وتكريرا للتاكيد ليثبت فی الاذهان ويطمئن قلوب اهل الايمان
قال ع كما رواه الصدوق فی اول علل الشرايع باسناده الی الحسن علی بن فضال عن ابی الحسن الرضا قال قلت له لم خلق الله
الخلق علی انواع شتی ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع فی الاوهام علی انه عاجز ولا تقع صورة فی وهم احد الا وقد
خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا
الا وهو موجود فی خلقه تبارك وتعالی فيعلم بالنظر الی انواع خلقه انه علی كل شیء قدير وقال جعفر بن محمد عليهما السلم كلما ميزتموه
باوهامكم فی ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم والحاصل هذه الالفاظ الموضوعة بازاء هذه المعانی مثل نقص
وعدم وامكان وماهية واشباه ذلك هل هی الفاظ مهملة او مستعملة فان كانت مستعملة فهی انما وضعت بازاء معان موجودة
وان كانت لم توضع بازاء معان موجودة فهی مهملة واجمع العقلاء علی انها مستعملة موضوعة بازاء معنی موجود ولو فی الذهن
وقد بينا الموجود فی الذهن واقول هذه الموجود فی الذهن من خلقها وكل الامور الاعتبارية بل ثبوت شيئيتها من خلقها
فان كانت مخلوقة لهم فقولهم هو كل الاشياء يعنون كل الاشياء من خلقهم سلبت عنه وان كانت من خلقه او من خلقهم
ولا تسلب عنه فالاستثناء لها غلط وعلی تقدير فلا يكون كل الاشياء وانما هو كل الاشياء التی يعينها المص لان الاشياء
وان كانت جمعا محلی بالالف واللام وقد نص العلماء علی افادته العموم لكن المص يريد بها العموم العرفی فان قلت انه يريد اللغوی
ولكن هذه ليست اشياء حقيقية وانما هی امور اعتبارية قلت قد بينا ان الاعتبارات من عالم الخلق وان هذه الامور اشياء
مخلوقة وغاية الامر هل هی مخلوقة لله ام مخلوقة لهم والله خلقكم وما تعملون وقوله فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج
ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب قد قلنا مما يليه انه لا يلزم ذلك بل يجوز ان يكون كونه ليس ب لا يتحد بكونه ج فيكون كونه
ليس ب مستندا الی فعل كونه ج او اثر فعله او لبعض جوانبه بحيث لا يكون جزء ماهيته كما قلنا فيما تقدم فی الصفات السلبية من
كون السلب راجعا الی نفسه او الی متعلقه اعنی المسلوب علی نحو ما اشار اليه الرضا ع بقوله وعيوره تحديد لما سواه وقلنا عليه
ايضا انما يصح السلب او لا سلب فی مقام يمكن فيه الثبوت اذ النفی فرع الثبوت ولو ذهنا وامكانا ووجودية فی مقام ممتنع ذهنا
وخارجا وفی نفس الامر بكل اعتبار فيسلب او لا يسلب وحكمهما انما يصح فرضه فيما يصح تحققه وفی مقام الذات يمتنع فرض وجود
شیء ولو عقلا فيسقط اعتبار قوله هذا عند اهل الاعتبار وقوله حتی يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فلنا قلنا
عليه انه لا يجب فی ذلك اذا سلب عنه شیء لجواز ان يكون مصداقا لهذا السلب بنفس الصفة والفعل والاثر كذات زيد انما تكون
مصداقا للقائم بنفس الظهور بالقيام ومن حيث الفعل واثره اعنی القيام واما اذا اخذت السلب فی ماهية الذات كان المسمی
ای الذات هو الثبوت والنفی وعلی هذا لا يبقی كون الثبوت مصداقا للنفی الا مجازا فی التعبير بل يبقی ان الذات مصداق الثبوت
والنفی وعلی كل تقدير انما يضر لزوم التركيب علی قولنا واما علی قوله فلا يضر لزوم ذلك اذ مصححات ذلك عنده كثيرة منها ان الكثرة
نقوش ولا يضر ذلك مع اتحاد الذات ومنها ان الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات ومنها ان الاشياء شؤون حاملة له حصول
جمعيا وحدانيا لا يقدح كثراتها وتركيباتها فی وحدة الحق وبساطة الحقيقة ومنها انها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته وامثال
هذه العبارات الباطلة ومآلها الی معنی واحد كما تقول الشجرة واحدة بلحاظ وحدتها وكثيرة بلحاظ اغصانها وورقها وثمرها و
كلامهم علی هذا ناقص فينبغی لهم ان لا يقولوا ليس كمثله شیء بل كل شیء مثله وبهذا يتم كلامهم وكانی بك ايها الناظر فی كلامی هذا
تنكره وتقول انهم لا يقولون بهذا وكانی بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم كل ما فی عوالمهم من جماد ونبات وذوات تنوع
صور لی خلعتها فاذا ناذلتها لا ازول وهی جوار انا كالثوب ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار تسكت ولا تحر جوابا
وقوله فكانت ذاته امرا عدميا يريد بان الذات اذا كانت مصداق ليس ب كانت مصداقا لعدم وكذا قوله ولكان كل من عقل
ج عقل ليس ب وفيه ان التعبير عن مراده ان يقال ان الذات تكون مصداقا للاثبات والنفی ليس علی نحو توزيع وتعلق علی
نحو تغاير بل المجموع منهما فيكون الذات وجودا وعدما فيلزم ارتفاع النقيضين ای وجودا وعدما او اجتماعهما ای وجودا

علی ع

منهم فلم يقعوا الاشياء

كل ص

وعدماً وح هنا دقيقة تغافلت عن التمييز بالكنه وهو انا قد قررنا ان ما دل عليه عباده عز وجل ان كل ما يجوز عليهم يمتنع عليه
وكل ما يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فنقول هو عال دان بجهة واحدة قريب بعيد
كذلك ويجب له ارتفاع النقيضين وهو عين اجتماعهما فنقول هو لا عال ولا دان ولا قريب ولا بعيد الا ما كان مما
هو من صفات الخلق لانه يمكن في حقهم فلا يجتمع له تم ذلك ونقيضه فلا نقول عالم جاهل لا عالم ولا جاهل متحرك ساكن
لا متحرك ولا ساكن لان صفات الخلق فيها التضاد حقيقة وصفات الحق سبحانه لا تضاد فيها حقيقة اذ لا يمكن اعتبار كثرة
فيها مطلقا فعال ودان وقريب وبعيد التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق تم لا سمي ولا ضد لها فلا نقول هو عال كعلو زيد
دان كدنوه لانهما في الجهة وهي لا تجوز عليه ولا نقول هو قريب كقرب زيد وبعيد كبعده لانهما في المسافة ولا عالم كعلم
زيد ولا جاهل كجهله لانهما في ثبوت الغير وعدمه فلزوم كون الذات وجودا وعدما وصفه بصفات خلقه لانه في التضاد
في الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما اللذين ينسبان الى الحق تم بل هما من منسوبات الخلق ولو اريد
بهما ما يصح عليه تم اي الوجود الذي يصح عليه والعدم الذي يصح عليه جاز وليس وصفه بالعدم مع الوجود من اخذ نفي
الغير في كنه الذات لان ذلك النفي مما لا يجوز عليه وما يجوز عليه هو الوجود بالاثبات اي اثباته باياته والعدم الوجود
بالذات فانه عز وجل مفقود بذاته لكل ما سواه وموجود باياته لكل من خلقه ويراه اذ ليس للوجود والعدم معنى
في حق ذاته المقدسة غير هذا واما معناهما المعروف عند الخلق فهو انما يصح على فعله وعلى مثله الاعلى المشار اليه بقول الحجة في دعاء
شهر رجب يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وقوله فثبت ان موضوع الحيثية مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ب قد اشرنا فيما ذكرنا ان معناه عنده او لازم كلامه
ان مدلول ج غير مدلول ليس ب ليصح التركيب وقد صرح به في قوله مركب الذات وظاهر قوله ولكان كل من عقل ج ليس ب
عدم مغايرتهما مع دلالة ج على الثبوت ودلالة ليس ب على النفي وبين الكلامين تباين لان ظاهره ان كل من عقل ج عقل ليس ب
اتحاد المفهوم او اتحاد المصداق وكلا الامرين ينافي التركيب وكلا الشقين في الاول يستلزم التركيب فيه وقوله ولو بحسب الذهن
يدل على ان التغاير في المفهوم خاصة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية وهو عند ذلك واما عندهم فقد يكون على نحو لا
ينافي الوحدة الحقيقية فانظر الى كثرة الاضطراب في اقوالهم واعتقاداتهم وقوله وغيره من الامور المسلوبة عنه يدل على
ان الامر المسلوب عنه يوجب التركيب وينافي البساطة الذاتية فيجب ان لا يسلب عنه ذلك الامر ويراد من هذا الامر كل وجود
وعليه يكون غيره ما ليس بوجودي والا كان من باب النقايص والاعدام وغيره في كلامه معطوف على ما الكلام فيه وهو يبطل
استثناؤه فيكون كل ما يصدق عليه اسم الشيء داخل في حكم سلب عنه او لا يسلب عنه كما ذكرنا سابقا فافهم فقوله فثبت ان البسيط
كل الموجودات من حيث الوجود والتمام فيه ما قررنا ان البسيط هو المنزه عن كل شيء من الموجودات والا لكان مركبا من تضايف
نسبته اليه وحصوله له كما قال امير المؤمنين عليه السلام وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث الخ وكل شيئين بينهما
نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق وفيه ايضا ان قوله من حيث الوجود والتمام ترجيح من غير مرجح اذ الوجود والعدم المقابل
له والتمام والنقص وما اشبههما من الاشياء كما تقدم وقد قدمنا ايضا على ان هذه العبارات كلها انما تصح لفظا ومعنى
على فرض ان معه غيره في ازله وبتة قدمه وبعد ثبوت وحدته وتفرده في كل رتبة ومقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سلب
او لا يسلب كما قال الرضا ع في جوابه لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان الكائن في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام
انما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم تكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفي
ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها افهمت يا عمران قال والله يا سيدي فان قلت ان المص يقول بمعنى الحديث لانه لا
يثبت شيئا ينافيه والامام ع انما قال وليس هناك شيء يخالفه قلت قوله ع لا ينفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها
ينافي ما تقول لان مراده ع لم علم وجود شيء معه اصلا لا وجود شيء لا يخالفه حتى يصح قول المص كل الاشياء لانا نسألك
هل يعلم شيئا موجودا في الازل غير ذاته ام لا يعلم فان كان لا يعلم شيئا موجودا غيره تعالى كان ما قلنا وان كان يعلم شيئا

عقل ج

معلوم تام

نعم

ولا يشرك بعبادة ربه احدا فاذا وجد العارف من وصفه تم ومعرفة الوحدة الحقيقية في المراتب الاربعة ظهر له انه تمام الحقيقة
كامل الذات لانه بذلك اللحاظ في كل المراتب الاربعة لا يفقد كمالا ولا يحتمل الزيادة اذ كل كمال فمن فيضه فلا يكون متناهي القوة
والشدة لان التناهي يستلزم غيرا وذلك اما ان يكون اباه او يكون عنه فلا تتناهى شدته وقوته على اصطلاح القوم
من تسمية الوجود اذا كان تم حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية له ان كان وجودا فهو تلك الحقيقة او صادر عنها وان لم يكن
وجودا لم تكن نهاية فان ما لم يكن وجودا ليس شيئا وهو قول المصنف لانه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية كما علمت وقوله اذ
لو كان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدده وتخصصه بغير الوجود بديه ابه انما كان حقيقته كان الحد التخصص الوجود
المفروض غير الوجود اذ لو كان وجودا لكان داخلا تحت تلك الحقيقة ولكنه غير الوجود وغير الوجود محتاج الى الوجود فيكون ما
هو محتاج اليه قاهرا له او مخصصا له ومحيطا به وهو محال اذ لا يحيط به ما في تقومه محتاج اليه وهذا ظاهر وقوله فما من كمال وجودي
ولا خير الا وفيه اصله ومنه نشوه الخ اقول فيه اعلم ان الكمال على ثلثة اقسام القسم الاول الكمال الحقي وهو الذات الحق عز وجل و
القسم الثاني الكمال الحقيقي وهو الكمال الفعلي وهو ما ينسب الى الفعل والمفعول الاول اعني الحقيقة المحمدية وما يشتق منها وهو
المثال او الاية والوجه المسمى بالعنوان والقسم الثالث الكمال الممكن وهو ما يكون من صفات العقول والنفوس والاجسام والمصنف
وابناء مذهبه يزعمون ان القسم الاول هو منشا القسمين الاخرين وهو المعنى عندهم بنحو اشرف يعني ان كمال العقل هو في الذات الحق
عز وجل بنحو اشرف وهو كمال الذات او من كمال الذات على الاحتمالين وهو قوله فيه اصله ومنه نشاؤه اي في الواجب اصله يعني اصله
هو ذات الحق او انه منشاؤه فالاول كالحروف من الالف والثاني كالنار من الحجر والعلة في ذهابهم الى هذا ونحوه تقديرهم للكون
والنشو بمقتضى افهامهم وقياسهم اياه على ما يشاهدونه بهواهم وانفسهم ومن اضل ممن اتبع هويه بغير هدى من الله فاخبرني ايها
الناظر في اي كتاب رووا هذا عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله وفي اي حديث نقلوه عن اهله ولكنهم لما سمعوا ما وصل اليهم من اهل الحق من
ان الله سبحانه خلق كل شيء وفيها اشياء لا تدركها عقولهم وقالوا انه عز وجل خلق الاشياء لا من شيء فاستبعدت عقولهم
ان يكون شيء لا من شيء وانما يكون الشيء من الشيء فلما نظروا تناهت عندهم العلل الى علة لا علة لها وهو ذات الله عز وجل فقالوا
ما قالوا وليست القدرة الباهرة بايجاد شيء من شيء لان ذلك شان قدرة المخلوق العاجز وانما القدرة الباهرة بايجاد الشيء
لا من شيء وايضا قد ذكرنا مكررا وقد ذكروا انه يلزم على تقاديرهم انه يلد لان هذا المعنى الذي يشيرون اليه احد اصناف الولادة
وقد ذكرنا ايضا اذا انشاها من ذلك الاصل الذي هو ذاته او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات قبل الاخراج مغاير
لها بعد الاخراج لان البارز ان كان هو بعينه هو الكامن خلت الذات واختلفت الحالات وان كان غيره فالبارز ان كان من
ظهور الكامن وشعاعه فحالة الاشراق غيرها له قبله وان لم يكن من ظهور الكامن وشعاعه لم يكن منه وانما كونه لا من شيء
وقوله وهذا هو البرهان على توحيده يريد به ان كونه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية بحيث لو فرض من الاعتبار غيره فهو اما
منه واما عنه والا كان محدودا بذلك الغير متناهيا به وهذا برهان محكم على التوحيد كما ذكر وان لم يصح قوله منه او عنه يريد لانه
الابتداء والتبعيض والتنزل والظهور وهذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى وانما يصح في خزانة الامكانية قال
فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدودا لوجود ثاني الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق
وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فانتقص من الذي انفصلت فيه جهة عدمية امتناعية او امكانية فكان زوجا تركيبيا كالممكنات
ولم تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء من عدم هذا خلف فثبت الا ثاني له في الوجود وان كل كمال وجودي رشح
من كماله وكل نعمة من لوامع نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته اليه اقول فلا يمكن تعدد
الواجب الحق لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر لانه لو تعدد ففرض اثنين فما زاد لكان المفروض واجبا اولا بالنظر
الى من فرض معه محدودا بذلك المفروض فنقول هو الا المفروض ثانيا فكان في المفروض واجبا جهة امكانية او امتناعية
بان يكون هو ويمكن ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فيكون ذاته مركبة مما هو بالفعل ومما هو بالامكان او بالامتناع و
المركب لا يكون واجبا لما في ذاته من انتظار والتوقع وهو قول المصنف لوجود ثاني الاثنين فيكون منتهيا الى كمال الثاني اذا
لم يكن كمال او غيره فيكون فاقدا ناقصا لانه اذا تحقق وجود وكمال مغاير له ولم يكونا له ولا عنه كان فاقدا لهما غير محيط بهما

بوجوده وكماله مقيدان بذلك الغير فيكون ذاته منتظرة متوقفة لما يمكن او يمتنع وقوله ولا فانضمامه يشير به الى ان الكمالات
والوجودات الممكنة فانضمه من ذاته وقد بينا في كثير ما كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليست كمالات حقيقية وانما هي نقائص
في ذواتها وانما سميت كمالات في الممكنات لكونها في الحقيقة اجزاء والات لذوي الحاجات يكون فاقدها محتاجا اليها وبها
يدرك حاجته فسميت لهذا كمالات والا فهي نقائص وكذلك الوجودات الممكنة على حد واحد فاذا كانت نقائص وحقائقها من
حيث ذواتها اعدام فكيف يكون فانضمه الذات الكاملة كمالا غير متناه في الغنى والتحقق الذاتي ان هذا الا اختلاق وقوله
تحقق او كمال غيره اي ليس له ولا عنه لتركبت ذاته كما قلنا مما هو من الواجب له وما هو منافٍ له فيكون كسائر الممكنات ولم يكن
تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حد وعدم اي لم تكن حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه هذا خلف فثبت ان لا ثاني
له اي ليس غيره في الوجود والمصنف يريد بان الواجب تع لا ثاني له في مطلق الوجود وهو غلط ونحن نريد انه لا ثاني له في الوجود

لان الممكن

الحق ذلك لامتناع التعدد في الوجود الحق ولا ثاني له في الوجود الممكن اثر فعله فلا ينسب الى رتبته كما لا ينسب القيام الى
رتبة زيد فلا يقال انه ثان لزيد قال وثبت ايضا ان كل كمال وجودي رشح من كماله هذا مثل سائر كلماته وليس بصحيح الا اذا اريد
ان كل كمال فيما سواه وهو المدلول عليه بقوله كل كمال وجودي رشح واثر من فعله لا بعض شيء منها من الذات لا بانفصال ولا
بالاشراق ولا بالتنزل والظهور واما اذا اريد ان شيئا منها كعلم زيد فانضمه من ذوات الحق بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل
وعلى اي معنى فرض فهو باطل لانه نقائص لا يصح في دين الاسلام انه تع محل لها او انها جزء منه او حصة كحصة النوع من الجنس والشخص
من النوع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انه اقتطعها او ميزها او افاضها ام كانت كلها باصلها الغير المجهول فعل ذلك
بالله سبحانه ام كانت لغير تكوين ام غير ذلك على اختلاف انظارهم وكذلك قوله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فانه في مراده
وفي مرادنا كالكمال وكالوجود وقوله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته اليه كسائر اقواله وقولنا فيه كسائر
اقوالنا لان الاشياء تتحقق بموادها وصورها فموادها التي يسمى بالوجود وصورها المسمى بالماهية اخترعها عز وجل
بفعله وايجاده ليس من اصل محقق قبل الاختراع وليس لها ذكر كوني قبل ذلك الا بما هي ممكنة في العمق الاكبر فجميع الاشياء
وما لها وما لها وما ينسب او يضاف اليها تنتهي الى فعله وجميع اياته ناطقة بذلك لكل من له اذن واعية منها انك اذا ضربت
بيدك او بخشبة على الارض مثلا حصل لذلك صوت فتدبر من اين اتى هذا الصوت مع العلم الضروري بان الاشياء اذا
وجدت من شيء انما توجد من نوعها وليس في يدك والخشبة ولا في الارض صوت بخلاف ذلك الصوت الذي سمعته منه وانما
خلق اي مادته لا من شيء وليس من الهواء لان الهواء ليس فيه صوت فان قلت انك قلت ان الاشياء لا توجد الا من نوعها
والهواء نوع الصوت قلت ان النوع يتحقق في فرده بلا تغيير كالانسان في زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعا له على اللغة المعروفة
من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت وانما التشخص في الصغر والكبر والقصر والطول كما اذا تلفظت تلفظا صغيرا حكاية
للفظ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كالتنفس بدون صوت واذا دفعت شيئا في اسفل حوض ماء تسمع الصوت وليس ثم هواء نعم الهواء
هو محله اي محل قيامه فهو من جملة مشخصاته والمشخصات خارجة عن النوع والا لم يتحقق النوع اصلا فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص
وصورته وتؤخذ من الجنس مادة النوع والصوت مادته مخترعة لا من صوت وصورته من الكبر والصغر والطول والقصر مخلوقة
منه اي من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه نعم اذا فتشت عن حقيقة صورته وجدتها
محدثة من هيئة الدق فان الدفع هو الفعل الذي به حدث الصوت وقد بينا مرارا ان هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما ترى
ان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب ومنها النور الظاهر من السراج فانه حدث من مس فعل النار اي حرارتها من دهن
الدهن الذي حدث من تكليس حرارة النار التي هي فعلها وليس في النار نفسها ضياء ولا في حرارتها ويبوستها ضياء ولا في
الدخان ضياء فمن اي شيء خلق الضياء وهكذا جميع الاشياء وبالجملة مذهبنا في هذه الامور تبعا لمذهب موالينا وسادتنا
ان الحق عز وجل لا يكون ذاته مبدء شيء مما سواه في كل شيء وان كل ما سواه اثر فعله لم يكن له ذكر ولا اسم ولا رسم قبله بحال من
الاحوال بل كل شيء منها ولها مخترع واثر لفعله فكل شيء سواه ينتهي الى ايجاده وصنعه وقوله فهو اصل الوجود وما سواه تبع
له يريد به ان ذاته تع لما كانت حقيقة الوجود كان ما سواها من كل الوجودات تابعا لتلك الحقيقة في التحقق بها اي تحقق

كل شيء بنفس تحقق الذات فلا تحقق لها الا تحقق الذات وبهذا المعنى يكون الاشياء اعراضا له قائمة به قيام عروض وقد قال
في المشاعر في الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهدا بكلام الحكماء انهم قالوا ان وجودات الاعراض في انفسها وجوداتها
لموضوعاتها او وجود العرض بعينه حلوله في موضعه انتهى وهو تمثيل بينهم لوجودات الاشياء وقيامها بالوجود الحق وهذا
(في قوله) منطبق على التشبيه بالثلج والماء وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم انا كالثوب ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار فكون
ما سواه تعالى مفتقرا في تجوهر ذاته اليه من هذا القبيل وكل هذا من فروع القول بوحدة الوجود وكل ما ارادوه باطل لبين
من الحق في شيء بل الحق ان ما سواه مفتقر في تجوهر ذاته الى صنعه والى امره وصنعه فعله التي قامت به قيام صدور وامره او
مخلوق صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام تحقق فيا ما ركنيا الا ان وجوداتها من شعاع وجوده فانهم قالوا وهم واذا حج
ان اوهن الطرق واضعف الحجج على التوحيد طريقة بعض المتاخرين نسبوها الى ذوق بعض المتالهين حاشاهم عن ذلك
(مجهول الكنه) يبتني على كون مفهوم الوجود المشتق امرا شاملا عاما وكون الوجود شخصا حقيقيا مجهول الكنه قالوا يجوز ان يكون الوجود
الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه
فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب
اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار اقول هذا الذي جعله المصنف اوهن الطرق ادقها وامتنها وان كان فيه تقصير
من جهة التعبير ولعل من نسبوه اليه عبر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل اذا قلت زيد مثلا شخص حقيقي وذات
متحققة فاذا اردت ان تعبر عن بعض اثاره الفعلية او الانتسابية قلت الزيادة اشتققتها من لفظ اسم زيد متحققها
بنسبتها بالاشتقاق من لفظ اسم زيد لان هذا اللفظ حقيقة اعني الزيادة انما تقومت بمادتها التي هي صورة مادة اسمه
(صورة) يعني ان الزاي فيها زاي زيد وياؤها صورة يائه ودالها صورة داله والفها تولدت من الياء وهاؤها اجتلبت من
عوارض المقام وهو التانيث ولو لم يرد التانيث او المبالغة لم يؤت بها فاذا تدبرت الزيادة وجدتها متقومة بالانتساب
الى اسم زيد يعني الاشتقاق منه وقد قلنا فيما مضى ونقول فيما ياتي ان شاء الله وقلنا في اكثر كتبنا ان هيئة المخلوق من هيئة
فعل خالقه والفعل يجري في المفعولات على حسب قوابلها كما قلنا ان هيئة الكتابة في جميع حروفها وتجوهرها اذا نسبتها
الى الوجود الحق عز وجل وتحققه سبحانه الا كوجود لفظ الزيادة وتحققها وتذوتها من لفظ اسم زيد ولله المثل الاعلى و
مثل ضربا الذي هو المصدر المشتق من ضرب الذي هو فعل زيد وضربا معنى اشتقاقه وحقيقته ان ضاده صورة ضاد ضرب
وراءه صورة راء ضرب وباؤه صورة باء ضرب فزيد في هذا المثل اية الذات الحق عز وجل وضرب الذي هو فعل زيد
اية مشيته وضربا الذي هو المصدر اية مفعوله فوجود ضرب بسكون الراء انما هو عبارة عما اشتق من ضرب بفتح الراء
فاذا جعل الحكيم الوجود شخصا حقيقيا يعني ذاتا بسيطة واحدة تشخصها بما هي ذات لا غير قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى
بقوله مجهول الكنه وجعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه اي ان حقيقة وجود كل موجود كالمعنى الاشتقاقي
من اسم الذات على نحو ما اشرنا اليه من التمثيل والتبيين وانما عبر بالموجود على ارادة المعنى الاشتقاقي على طريقة الرمز والتمثيل
لم يكن طريق اقوى ولا ادق ولا اصح من طريقه ولا امتن من تحقيقه الا انه لوح لسر الله لا لال الله فلقاه من لا يلقاه وقول
المصنف فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها ليس بشيء لان العارف لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات
(اتمامه) البحت اذ هذا المعنى المتعارف يطلق على الاثبات يعني انه عز وجل موجود باثباته اي اثبات معرفته في العقول لانه تعالى كما قال
سيد الوصيين عليه السلام وجوده اثباته ودليله اياته نعم يطلق هذا اللفظ من حيث التسمية على ما هو كل شيء في رتبة صحة الاطلاق
وهذا القيد للاحتراز من تناول ارادة الذات البحت لانه تعالى لا ينطلق عليه عبارة ولا تميزه اشارة اذ كل ما ينسب الى شيء او ينسب
اليه شيء او يلحقه اقتران او افتراق فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم وقوله قيل قالوا يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء
اشتقاق الموجود الخ نقول عليه ان اراد القائل بقوله الذي هو مبدء اشتقاق الموجود انه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه
الذي سمى به نفسه لخلقه على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظني به وان كان ناقلون منه خلاف ما اراد كان صوابا لان تلك نسبة
تحقق الموجود وكونه من فعل صانعه بل تلك النسبة هي نفس كونه وتحققه اذ لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي وان اراد

[illegible]

الكلام في بيان رد مذهب المتألهين

بها اللغوي فنسبة كونه وتحققه الى الوجود الحق نسبة كون ضرب بسكون الراء وتحققه الى ذات زيد والمصنف فهم من تلك النسبة
النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود والمنسوب اليه ذات الحق سبحانه ولا شك في بطلان ذلك بهذا المعنى اما الذين نقل
عنهم فالله سبحانه اعلم بما ارادوا وكل المتألهون الذين نقل اولئك منهم الا ان ظني ان هذا مرادهم وهو اما ان النسبة هي
الاشتقاق من الاسم كما اشرنا والاسم هو الفعل والاشتقاق اخذ الذات لمن هيئة الفعل اي اخذ ماهية الموجود او اخذ مادته
من اثره واما ان النسبة اللغوية ويراد ان نسبة تحقق الموجود وكونه الى الوجود الحق كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق والكون
الى ذات زيد واما اذا اريد ما فهم المصنف فباطل وهو الذي ذكره بقوله ومعناه احد الامرين من الموجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه
ولعل قولهم ان الوجود امر قائم بذاته يشير الى ما وجهنا به الكلام المنقول عنهم قال ثم بالغوا في امر سهل المؤنة وهو ان الوجود
لو كان قائما بذاته لصح اطلاق الموجود عليه واهملوا ما هو ملاك الامر وهو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت
للاشياء بعض انحائه وافراده ام لا على ان هذا الباب مسدود عليهم حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للوجودات معنى
الا الانتزاعي المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء اقول قوله وهو ان الموجود لخ يريد ان تخصيصهم
الموجود بالحادثات لا معنى له بل ان كان الوجود الذي فرض قائما بذاته متحققا صح اطلاق الموجود عليه واذا صح ذلك لزمهم كون
مفهومه مشتقا منتسبا الى وجود قائم بذاته فلا يكون المفروض كونه قائما بذاته قائما بذاته ويلزم التسلسل بنقل الكلام الى
القائم بذاته الثاني وهكذا وعلى كل حال يكون الموجود اعم من الحقيقة اي القائم بذاته ومن المنتسب اليه واقول قد ذكرنا
في هذا الشرح وغيره ان ما يعقل من الوجود والموجود فانما هو حادث نعم يجوز ان يطلق من باب التسمية على العنوان و
لقائل ان يقول يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته والقائم بغيره فيطلق الوجود على الاول بكونه محض الوجود وماهيته هي
وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر بخلاف الثاني فانه في الخارج وفي الذهن وفي نفس الامر وجود
وماهية فهو موجود ولا يطلق عليه وجود الا بلحاظ ركنه الايمن او كونه بمعنى الصنع والاثر والنور بالمعنى الثاني من معنى الوجود
والماهية كما تقدم والحاصل ان القائم بذاته انما يصح اطلاق لفظ الموجود بمعنى ما يفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية او على تعريفه
تأويل معرفته باثباته او وجوده باثباته وقوله واهملوا ما هو ملاك الامر بكسر الميم وهو ما به قوام الشيء يعني به ان مناط البرهان
على ذلك يتوقف على تحرير المطلق وهو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض انحائه وافراده ام لا
يشير به الى نحو من انواع اسند لا له وكلامه يشير به الى ان ما نعنيه من الوجود الشامل الحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعي المراد
بمعناه بالفارسية هستي فان هذا معنى مصدري ليس له مصداق خارجي فانما هو من الامور الذهنية واقول معنى كلامه هذا
باطل من وجوه احدها ان كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا تأبى هذا ولكنه ما تبينه له هنا وجده مبتحا فاعرض عنه وثانيها ان اهل
هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة من اللغات وانما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ على شيء لا يعرفون له معنى الا الانتزاعي المصدري
وحيث كان هذا لا يقع الا صفة والصفة مسبوقة بالموصوف والموصوف ان وصف بالوجود قبل تحقق الوجود وجب اما
ان يكون صفة او يكون الوجود هو الموصوف فيلزم على الاول التسلسل وعلى الثاني ثبوت المدعى وان لم يوصف بالوجود وجب
ان يوصف بالعدم المنافي للتحقق هذا بهم الحال الى اثبات كون الوجود اسما للذات الموصوفة ومن هنا يقولون ان الوجود
عند العوام هو الكون في الاعيان وعند الخواص ما به الكون فاذا زوحموا في بيانه اضطربت عباراتهم ومقاصدهم فمن بين ناف او
مثبت لمطلق شامل للواجب والممكن او لعام مصدري او نسبي او رابطي او لشيء لا يعرفونه واذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا ونحن في
كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ الا انا نريد به في معنيين في المعنى الاول هو المادة والماهية هي الصورة وفي المعنى الثاني
هو ما به الصنع والاثر والنور والماهية ما به هوية الشيء من حيث نفسه فكلام المصنف باطل لدوران كلامه على كل معنى من
هذه المذكورات وثالثها ان قوله من المعقولات الذهنية لخ ينافي قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
وقول الرضا عليه السلام المتقدم فاذا اثبت الكتاب والسنة شيئا كان قول كل ناف له باطلا والمصنف مع دقة نظره وشدة توغله سلك
مسلك ارباب القشور من ان الشيء الموجود هو الثخين الغليظ كالجبل والانسان واما مثل المعاني والصفات فهي عندهم امور
ذهنية ليست موجودة الا في الاذهان ولم يكن مخلوقة للرب الرحمن سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ويأتي الكلام في هذا

الآء

الكلام في بيان مذهب المتألهين

المقام ان شاء الله ورابعها ما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه على ذلك الواجب والممكن
واما اتصافه به بمعنى تحققه وثبوته فهو صادق عليه تعالى وعلى الممكن عنده وقد قلنا انه باطل اذا عني به الصدق على الذات من حيث
حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه تعالى انما يوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته في قلوب المؤمنين كما قال امير المؤمنين عليه السلام
وجوده اثباته وخامسها ما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه اي صدق المعنى المصدري
عليه عز وجل وعلى الموجودات وكانت عباراته في سائر كتبه مصرحة بذلك فعدل ظاهره الى باطنه فكان قد وقع فيما فر عنه من حيث
لا يشعر فجعل ذلك الذي فر عنه عنوانا لما يريده من شيء واحد مطلق يصدق في قوته على القديم وضعيفه على الحادث فقال
كما ياتي بعد هذا بل الحق ان هذا المفهوم الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامر محقق حاصل في الاشياء الخ فقد
فر بقوله عن معنى باطل الى معنى باطل اذ ربما يتوجه عليه لو قال بالاول انه اخطأ حيث قال بالاشتراك اللفظي لجواز ان يصدق كثير
من الجاهلين بالله ولكنه جعل هذا عنوانا ليتمحض ان مراده بالاشتراك بين الواجب وبين الممكن الاشتراك المعنوي لان اكثر
من سبقه يقول به فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله على ان هذا الباب مسدود عليهم يعني به باب كون الوجود المطلق الصادق
على الواجب وغيره انما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري وقوله من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء يعني
خارجي نقول عليه زيادة على ما تقدم ليفهم من وفق للفهم والهداية هذه الامور الذهنية شيء ام ليست شيئا فان كانت
شيئا فلا يخلو اما ان يكون منتزعة من الخارجي اولا فان كانت فقد طابقها شيء وان لم تكن منتزعة فاما ان يكون ذاتا او صفة
فان كانت ذواتا فمن خالقها في الذهن فلا شك ان خالقها هو ربها فان قيل هو النفس او قيل هي صفة مع ان ايجاد صفة بلا
موصوف ممتنع عقلا ونقلا كما روي عن الرضا عليه السلام فتكون تلك كلها ردا للكتاب الله العزيز حيث يقول وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويقول تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فاذا
اخبر تعالى انه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم كان قوله لا يطابقها شيء باطلا وان لم تكن شيئا فجعلها اشياء في الذهن
ولا شيء باطل **قال** ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي والعرفي لفظا مشتقا ولم يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق
وكيف يكون المشتق اعرف المفهومات ومبدأه اخفى المجهولات بل ممتنع التصور وكيف يكون المشتق معنى واحدا ومبدأه مترددا
مترددا بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا **اقول** يقول
ليت شعري وهو العجب منه حيث جعلوا مبدأ الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم الكنه يريد الذي ينبغي ان يكون
مبدأ الاشتقاق معلوما ليتمكن من الاشتقاق منه وفيه انهم انما ارادوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعي
المصدري لان ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى لتحقيقنا قولهم مجهول الكنه وجعلوا آثاره موجودة بالوجود المعروف و
هذا انما اطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه بل على جهة التعريف للمفهوم والسر الطبيعي في التعريف ان يكون
المشتق معلوم الكنه لقربه منهم ومجانسته لهم فيعرفون ما يجانسهم ولما كان المبدأ مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ
الاشتقاق وانما مبدأ الاشتقاق فعله واثر فعله اللذان لهما نوع مجانسة لهم فيحسن ان يطلقوا عليهما ما يعرفون وان ينسبوا
اليهما ما يكنهون ولما كانا ليسا مبدأ للاشتقاق من كل شيء يصح ان تنسب اليه الفعل والاثر وانما يكونان مبدأ اذا نسبا الى الشيء
القائم بنفسه الذي هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون ليتعين عندهم في كون فعله واثره هما مبدأ الاشتقاق لا ما نسبا
الى غيره فيجب دليل في الحكمة بل في العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه والمشتق منه اعني علته التي ينتهي اليها معلوم الكنه ولو
بوجه ما ويجب ان يكون الشيء الذي يرجع الى حكمه كل شيء ولا يرجع حكمه الى شيء غيره مجهول الكنه والا لكان مدركا والمدرك
مجانس والمجانس يجب ان يرجع الى الغير المجانس والغير المدرك والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بازاء ما لا يدركه كانه
لما تقرر من انه يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا عليه السلام صفة لموصوف ولا شك في وجوب المناسبة
بين اللفظ والمعنى ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى والاقتران والمناسبة يمتنعان في حق الغني المطلق القائم بنفسه
فيجب ان يكون ما يتقوم به مبدأ الاشتقاق اخفى المجهولات وممتنع التصور نعم من يزعم ان الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله
وامره كالمصنف اذا قيل منه هذه الاوهام الباطلة يصح ان يقول ما قال من كل ممتنع محال وقوله وكيف يكون المشتق معنى واحدا

العام ع

منتزعة من الخارجي

الكلام في بيان ردّ مذهب المتألهين

ومبداه مردد بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا مشتمل على مغالطة وامور غير مسلمة واشياء مختلطة لو اوردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة وانما المقصود بيان الحق اذ ليس هذه الامور مختصة بقوله هذا بل كل اقوالهم او جلها من هذه المقولة ونحن نعلم انه لم يرد ذلك وانما هذا عنده طريق مستقيم ونحن نقول عليه بنحو ما تقدم انهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقية وانما ارادوا الوحدة النوعية والجنسية واما مبدؤه فهو النسبة الى فعله واثره لا غير واما الذات المجهولة الكنه فليست مبدأ كما ذكرنا فليس المبدأ منحصرا بالتردد عند اهل الحق واما التردد بين الشيئين في المبدأ فلا يكون الاعلى راى المصنف فيكون المبدء على الصحيح هو الذات المعلومة اعنى الفعل واثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتا وهو امر اعتباري او صفة على قولك قلت ان الفعل انما يكون عرضا قائما بالفاعل قيام صدور بالنسبة الى الذات الحق لان هذه نسبة بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الى اثاره التي هي المفعولات فهو ذات متحققة تذوتت الذوات من صفة هيئة تذوتها فاذا انسبت تذوتت ذات زيد الى تذوت ذات الفعل الذي قلنا انه عرض بالنسبة الى ذات الحق عز وجل كان جزءا من الف الف جزء هي ذات الفعل والفعل هو ادم الاول وحواه هي امكانات الاشياء وقوة الترديد ومكانه هو الامكانات المشار اليها وقوله والنسبة الى المجهول مجهول فيه ان النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت حيث يصح النسبة واما اذا كانت نسبة اشراق ونسبة تاثير فليست مجهولة بل هي معلومة كما نحن فيه لان النسبة ترجع في الحقيقة الى الفعل والتاثير وهي معلومة فافهم ولا تصغ الى اوهام المصنف ومتابعة اراء من تقدم عليه **قال** بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ الاشتقاق للموجود المطلق عنوان لامر محقق في الاشياء متعدد حسب تعددها مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليهما واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود ولا يشوبه شئ غير الوجود وهو اظهر الوجودات واوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك والاذهان صار محتجبا عن العقول والابصار مختفية خفائه بعينها حيثية ظهوره وعلى هذا تبتنى مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا **اقول** يريد بيان مفهوم الانتزاعي المصدري العام كما ذكره نقلا من كلام اولئك الناقلين عن بعض المتألهين وانه من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شئ الذي جعله اولئك شاملا لجميع الاشياء واجبها وممكنها ظلا اعتباريا لا تحقق له في الخارج فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه بل الحق في المسئلة ان هذا المذكور عنوان اي دليل واية لامر اي لوجود محقق ثابت في نفسه في الخارج وهذا الوجود المحقق سار في الاشياء متعدد فيها بحسب تعددها بكل نوع من انواع التعدد تعدد الاعداد في مراتبها او في معدوداتها وتعدد الانواع من الاجناس او تعدد الحصص النوعية والفصلية وتعدد الجزئيات وتعدد الاجزاء والحاصل انه اذا كان تعدده بحسبها فكل طور من اطوار التعدد جار في افرادها وكل طور من التعدد الجاري في افرادها يجري في اطوار ذلك الوجود الساري في الاشياء كل بحسبه وهذا معنى كلامه وما يوافقه من المعاني وقد قلنا ان الذي الجأ اليه اسوء من الذي فرعنه لانه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب وللاشياء ان يكون مصدريا ذهنيا انتزاعيا وحكم بان هذا عنوان بوجود ذاتي متحقق شامل للواجب تعالى وللاشياء بكل نوع من انواع حقائقها واعراضها وصفاتها واسمائها وساير اثارها متحد بماهياتها على طبق ما هي عليه من الذوات والاحوال والاثار وصلوح الانتزاعي لذلك التعدد والكثرات المختلفة متحقق لكونه هو اياها في الاعيان اما الحقيقي الذي يدعي ان الانتزاعي عنوانه فلا يصلح لشئ مما ذكر اذ ما يليق بالوجوب لا يليق بالحدوث بمثله وقسيمه او جزئه او جزئيه فكيف تكون حقيقة واحدة بعض افرادها هو الحق عز وجل وبعضها الجدار والحجر والشجر وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الافراد جميعها بالتواطؤ وان كانت صادقة على ذواتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك فنفي المصنف الانتزاعي المصدري وشموله مع امكان توجيهه الى نوع من الصحة واثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه والعنوان صفة المعنون وصفته التي من عرفها فقد عرف المعنون فيجري فيه كل ما يجري في العنوان والا لم يصح كون العنوان عنوانا ما هذا الا شئ تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا وقال ذلك الحقيقي الذاتي الذي هو حقيقة الاشياء اعني الذي كان الانتزاعي المصدري عنوانا له مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليها يعني ان ذلك الوجود الحقيقي يقع على جميع الاشياء واجبها

الكلام في بيان مذهب المتألهين

وممكنها بالتشكيك فالفرد الواجب يقع عليه ذلك الحقيقي بالاشدية والاقدمية شدة وقوة وقدما ليس لها نهاية وليس
دونها غاية ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه امكان الزيادة لا ذهنا ولا خارجا ولا في نفس الامر والافراد الممكنة يقع على كل واحد
بنسبة مرتبته من الكون بالشدة والضعف بالتقدم والتأخر والنقص والزيادة واقول اذا اراد به ما نريده نحن من كون
المراد بالوجود هو المادة صح قوله في كل ما يتعلق بالحوادث وبطل قوله في كل ما نسب الى الذات الحق ثم مطلقا اي سواء
اراد به المادة ام غيرها وقوله واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق آه يريد به ان تلك الحقيقة الوجودية تحتها
افراد تصدق على افرادها بالتشكيك واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق ويكون الوجودات الممكنة عنده افراد ذلك
النوع الذي سماه الحقيقة والواجب واحد منها الا انه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء وهي غير خالصة بل مشوبة باشياء
ليست وجودات فيلزمه ان الاشياء كل واحد منها واجبها وممكنها اما ان يكون جزئيات تلك الحقيقة او اجزاء من ذلك الكل
وعلى كل تقدير يكون المصنف واتباعه من الجاعلين بينه وبين خلقه نسبا كما في قوله تعالى فيمن قال ان الملئكة بنات وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا والمصنف ايضا قائل ان تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقايص هي الواجب تعالى فيكون من الجاعلين له من
عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين ويلزمه ايضا ان هذه النقايص والاعدام والماهيات والمعقولات الذهنية ان كانت
اشياء فهي اما مخلوقة واما قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شيء فهو حقيقتها فلا يكون نقايص بل قد يكون
متممة وقد قررنا في شرح المشاعر وغيره ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه واثبات
وجوده كما قال الرضا عليه السلام والاشياء بجميع اجناسها وانواعها وافرادها وابعاضها وصفاتها واحوالها وافعالها واقوالها كلها
كلها مركبة من وجود هو مادتها ومن ماهية هي صورتها فاذا خلق الله وجود شيء بقي في خزائنه جنسا او نوعا او امكانا غير متميز
ولا متخصص ولا متشخص بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها وكالحروف في مداد الدواة ولم يكن متعينا لذلك الشيء في نفسه
ولا عند احد من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عز وجل ما قدر له من الصور المتشخصة والحدود المعينة كما قال تعالى في اي صورة ما
شاء ركبك فاذا لبس الكسوة ظهر في الاعيان وهكذا كل حصة من جنس او من نوع بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصص
من اجناسها متميزة بالفصول التي هي الصور النوعية او حصص الانواع تتميز بالحدود الهندسية والهيئات الشخصية بل حقيقة
تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله اجزاء من كل لا جزئيات من كلي وانما هي كما في الباب والسرير والصنم من اجزاء الخشب
تتميز بالصور وعلى كل فرض فان كل وجود منها فانما كماله بتحققه وتعينه وذلك متوقف على هذه المعينات وهي اشياء وما
كونها اشياء الا بتحققها في مقاماتها وفي انفسها هي وجودات ومعينات نوعية فهي كحصص الخشب فانها في انفسها وجودات
ومعينات نوعية ثم يميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية فالتميزات النوعية والتميزات الشخصية فاذا تخصصت عن حقائقها
وحدتها كلها وجودات موصوفة ووجودات صفتية وليس فيها شيء غير هذين اذ ما ليس بوجود ليس بشيء وان كان وجود
كل شيء بحسبه وما يظن انه نقص بمعنى عدم فهو ان كان شيئا فهو وجود مخلوق كغيره والا فلا شيء ولا عبارة عنه ودعوى
امتزاج شيء بلا شيء او تركيبه منه ومن لا شيء باطلة اذ الامتزاج والتركيب انما يكون من الوجودات وحيث ذهب المصنف الى ان الوجودات
المشوبة هي في ذوات انفسها على ما هي عليه قبل الشوب وانما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها المرتبية لا لذاتها
فعليه ان يكون كل ما تصدق عليه الشيئية وجودا بنفسه وكل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود لذاته كما قالوا
في الماء والثلج فتساوى جميع الاشياء فلا يكون للتخصيص فائدة بل على قوله كل شيء ازلي لذاته وانما ينسب الحدوث والامكان
في الافراد المشوبة من حيث لحوق عوارض المراتب لها وكل شيء منها غير محدث الذات وانما نسب اليه الحدوث للعوارض
وعلى قولنا تبعا لقول مولينا عليه السلام كل شيء سوى الذات الحق عز وجل حادث لا من شيء اي لم تكن مادته ماخوذة من شيء قبله
غير مخترع المادة ليكون مصوغا من غير مصوغ فكل شيء منها لم يكن مذكورا قبل جعله ممكنا لا يكون ولا بامكان ولا بعلم
ولم يكن مذكورا قبل كونه الا بامكانه قال تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فالذي يزعم المصنف انه غير
الوجود ما هو حتى يعرف فان كان قوله حقا بان الوجود هو حقيقة كل شيء فليس شيء غيره وان كان شيء ثبت غير الوجود فالوجود
لا يكون حقيقة لشيء فقوله هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء يلزم عليه ان هنا اشياء غير الوجود

الكلام في بيان رد مذهب المتالهين

وقد بينا ان الامور الذهنية والاعتبارية وامثالها ان لم تكن اشياء موجودة لم تكن اشياء تتوقف غيرها ولا يلزمنا ما
يتوهم انها غير موجودة او انها موجودة بالوجود فان الوجود موجود ولا يقوى انما وجد بنفسه وغيره وجد به لان قولك
انه وجد بنفسه ان تريد انه هو الايجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول ام تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك ما نقوله انه المادة و
ابه ذلك ان الصورة في المرآت تقومت بمادتها فاذا قلت انما تقومت بقيومية المقابل للمرآت وهو وجودها هذا صحيح
لكن تعرف كيفية التقدم وباي شيء كان ام لا فان كنت تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله وان كنت لا تعرف فانا على
البيان والله سبحانه المستعان فقد ذكرنا ذلك مرارا الا انه لغموضه وعدم التفات اكثر الجهال اليه خفي قبل البيان وبعده
والان اذكره ان الشيء يتقوم في مقابلة بقاؤه بما تقوم به في ابتدائه وفي الابتداء تقوم بمادته وصورته ومن ابيات هذا
الصورة في المرآت وتمثيلها للبيان اما مادة الصورة في المرآة فهي ظل المقابل المشرق على المرآت المنفصل ولم نرد بالمنفصل
حصول الانفصال فيه وعدم اتصاله بالمقابل لانه ظل له ولو انفصل عنه فني وانما نريد ان الهيئة المتصلة بالمقابل المتقومة به
قيام عروض لم تكن هي التي في المرآة بل التي في المرآت ظلها هو متقوم بالمقابل اعني ذا الظل تقوم صدور ومتقوم بالمرآت تقوم
عروض وهيئة الصورة اي صورتها هي هيئة المرآت من الكبر والصغر والبياض والاستقامة ومقابلها وقد قلنا ان مادتها
التي هي الظل القائمة بالمقابل قائمة بما في المقابل قيام صدور واشراق فهي دائمة الاشراق والافاضة كاول المقابلة والمرآت
دائمة الانتزاع بقابليتها والاستفاضة فكل بقائها ودوامها كاول حصولها ولم ارد التشبيه اصلا الا للتعبير بل المراد ان جميع
احوالها في اوقاتها حال واحد يعني كل ان اول اشراقها وافاضتها وانتزاعها واستفاضتها اذ ما به الكون به المدد وكل
مصنوع لا يتوقف الا على العلل الاربع الفاعلية وهي فعل الفاعل وهذه لا تدخل في هوية المحدث ولا في مفهومه لانه كحركة
يد الكاتب لا تدخل في هوية الكتابة ولا في مفهومها والمادية والصورية ولا هوية لغيرهما ولا مفهوم لهم من غيرهما والغائية
كالاولى اذ هما لوازم الوجود اي التحقق والثانية والثالثة للماهية بمعنى ان الشيء حقيقة وهوية لم يشذ عنهما شيء فيهما واما
الاولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشيء بحقيقتها نعم هيئته صورة هيئة الاولى وصلوح هيئة الرابعة فالايجاد اي الاحداث
من الاولى والتحقق والتذوت والشيئية من الثانية والثالثة ونعني بالعلة الثانية الموصوف وبالثالثة الصفة فان
فهمت كلامي هذا فهمت القيومية وما به التقوم والا فالى الله ترجع الامور وقوله وهو اظهر الموجودات واوضحها الخ يعني ان الموجودات
آثار والآثار وان ظهرت فانما ظهورها من فاضل ظهوره وهو سبحانه ظاهر بآياته محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه
قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وانما كان اظهر من كل شيء لان كل شيء
اثر ظهوره والآثار والصفات مع انها هي الظاهرة تضمحل في ظهور الموصوف مثلها اذا اردت ان اخاطبك فاني لا اتمكن ان
اتوصل اليك الا بواسطة صفتك لانها اقرب الي من ذاتك لظهورها فاقول يا قاعد فاخاطبك بالقعود مع اني غير ملتفت اليه
الا بالعرض ولم اقصد وانما المقصود انت لما اريد منك لا من الصفة مع انك قد غيبتها بشدة ظهورك بها فانت اظهر عندي
وعندك وعند كل من يسمع كلامي من صفتك وانما تذكر صفتك بالعرض اذ القعود اثر من فعالك ولو كان اظهر منك لكان هو
المظهر لك لانه اذا اجتمع في مقام او رتبة ظاهر واظهر مترتبان اي احدهما عن الآخر او من الآخر او به كان الاظهر هو المظهر للظاهر
والى الاشارة بقول سيد الشهداء عليه السلام على ما نقله بعضهم ملحقا بدعائه يوم عرفة قال ع ايكون لغيرك من الظهور ما ليس
لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاشارة هي التي توصل اليك
عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا فلاجل ذلك لا يخفى على احد كيف يخفى على
احد ولم يكن الاحد احدا الا به لكنه عز وجل لفرط ظهوره لانه لا نهاية لظهوره لانه اظهر من نفسك لنفسك ظهور الاثبات
ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والاذهان وغيرهما لعدم امكان اجتماعهما معه في رتبته والمدرك للشيء مجتمع معه وملتق
به احتجب بها عنها كما قال علي عليه السلام وبها امتنع منها وروي عن النبي صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة
لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولما تجلى نعم بجزء من شعاع نور العظمة والستر الحادثين
للجبل ولموسى ع جعله دكا وخر موسى صعقا وروي انه بقدر سم الابرة الدويم وروي انه بقدر ثقب الابرة وفي صحيحة عاصم بن

جميعاً

الكلام في بيان مذهب المتألهين

حميد عن الصادق عليه السلام فيمن يدعي الرؤية قال ذكرت اباعبدالله فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين
جزء من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب والحجاب جزء
من سبعين جزء من نور الستر فان كانوا صادقين فليملؤا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب اقول والمراد من الستر اول مفعول
صدر عن فعله تعالى فاذا كان نور الشمس جزء من ستة عشر الف الف وثمانية الاف الف وثمان مأة الف جزء من نور الستر
الذي هو شعاع الستر وهو جزء من سبعين جزء من الستر فيكون نور الشمس عشر الف الف وثمانية الاف الف وثمانون مأة الف جزء
من مأة واثنين وثلثين الف الف الف وخمسمأة وخمسة وستين الف الف وستمأة الف جزء من الستر والستر اثر فعله ومحله
ومتعلقه اذ لم يكن في الاكوان قبله اثر لفعل الله عز وجل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الابصار لشدة نورها ووضوح ظهورها
فكيف يدرك في ظهوره سبحانه ولما كان في عز جلاله كما قال عبده المرتضى ومولينا وسيدنا الرضا كنهه تفريق بينه وبين خلقه
كانت حيثية خفائه عن كل سواه بعينها عين ظهوره لكل من يراه وانشاؤه وقول المص فحيثية خفائه مع انه لا يجوز عليه
اطلاق الحيثيات والجهات انما هو للتعبير والتعريف وقوله وعلى هذا تبتني مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا يريد
بان ابتناء التوحيد وفتح مغلق ابوابه على النهج السديد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب ولا يصح المشاركة في
هذا المفهوم مع لحاظ اخذ الخلوص عن الشوب بالنقايص والاعدام وانما تصح المشاركة في اصل الحقيقة والحاصل مبنى التوحيد
عنده على صحة القول بوحدة الوجود بل وحدة الموجود وان كان باعتبار قيد كقول بعضهم انا الله بلا انا واما نحن فعندنا
هذا مبنى الشرك كما نطق به القرآن المجيد في قوله عز وجل وجعل له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين وقوله عز وجل وجعلوا
بينه وبين الجنة نسبا اي مجانسة ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع ويصدق ذلك على وجه
ظاهر ووجه خفي اما الوجه الظاهر فجعل وجود الحق ووجود الخلق داخلان تحت حقيقة واحدة واما الوجه الخفي فجعل وجود
الحق الذاتي ووجود الخلق مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي بل اللفظي اذا اريد بالوجود فيهما الحقيقي الذي هو حقيقة
الموجود سواء جعل وجود الخلق محدثا مخترعا وشرك بين الوجودين بالمعنوي للزوم كونهما من حقيقة واحدة او باللفظي
لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ام جعله قديما باي نحو من انحاء مقاصدهم كما تقدم نعم لو اطلق عليهما لفظ
الوجود من باب التسمية في التعريف والتبيين او اريد به العام المطلق الانتزاعي وكان عنى به في الواجب الحق عنوانه لم يكن به باس
قال — فاعدة صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية
ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعض تعالى عن
التعطيل والتشبيه بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الامة الوسط الذين لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصر **اقول** اعلم ان
المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام عينية صفاته تعالى بمعنى انها هو عز وجل وهو مذهب اتباعهم من شيعتهم وهذا عندهم
مما لا ريب فيه الا ان كلامهم تكلموا في معنى ذلك فذهب جل اهل الظاهر منهم من محققي المتكلمين ان مآل معانيها ومفاهيمها
الى نفي اضدادها فمعنى حي انه ذات ليست بميت وعالم ليست بجاهلة وقادرة ليست بعاجزة وهكذا كلامهم في باقي
صفاته الثبوتية وذلك انهم قالوا اذا لم نرجعها الى نفي اضدادها فاما ان نجعل لها مفاهيم متغايرة فان كانت قديمة لزم
تعدد القدماء وان كانت حادثة كان خلوا منها قبل كونها وعلى الحالين يكون محتاجا الى الغير وان لم نجعل لها مفاهيم
متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه لشيء فلا بد من ارجاع مفاهيمها الى نفي اضدادها ومنهم من قال بكونها عين ذاته و
لم يرجع في ذلك الى شيء وامثاله قالوا كمال التوحيد نفي الصفات عنه وفي بعض رواياتهم ونظام توحيده نفي الصفات عنه
ومعنى الروايتين من النفي نفي زيادتها على الذات بل هي الذات وانما تغايرت اسماؤه وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثرها
ونحن نقول بهذا وسنشرحه شرحا وافيا شافيا ان شاء الله تعالى من شرب من كوثره شربة لم يظما ابدا وذلك مما لو كنا
عليه اما قولهم وكمال توحيده فهو يدل لانه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها
وهؤلاء ساير اتباعهم وهو توحيد الجملة وهو ان يقول الله سبحانه واحد وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها
وانها عين ذاته من غير ان يدققوا في ذلك معنى الاتحاد او التعدد وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم العارف تبين له انهم ذاهبون

اعينهم م

مدركه م

[illegible]

الكلام في بيان مذهب المتألهين

الى التعدد معنى والاتحاد لفظا حتى ان الطبرسي في تفسير جامع الجوامع قال في قوله تعالى وهو معهم اينما كانوا قال اما معناه
يعني وهو معهم بعلمه فكانه يشاهدهم وانما قال بعلمه فرارا من ان يقول بذاته فيلزمه المحذور من الاجتماع مع خلقه والحواية كما
نحو هيم الامكنة فعدل الى انه معهم بعلمه لا بذاته وهو صريح في ارادة مغايرة العلم للذات الا انه قائل بالاتحاد ولكونهم داموا قائلين
بالتوحيد فهم موحدون بتوحيد الجملة يعني انه تعالى واحد وهذه ليست الهة وانما هي صفاته فليس الا هو كما ان النملة تزعم
ان لله زبانين وهي موحدة فيصدق على اهل هذا القول ——— بالتوحيد الا ان كمال هذا التوحيد نفي الصفات بهذا
المعنى الذي تريد به هؤلاء لانه في الحقيقة قول بالتعدد ولهذا قال لشهادة ان كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الصفة و
الموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث واما قولهم ع ونظام توحيده نفي الصفات
عنه فهو ظ واما مراد الخصيصين من شيعة الائمة الطاهرين فهو انه سبحانه واحد بسيط احدي المعنى لا تكثر في ذاته لا لفظا
ولا معنى ولا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار بل هو تعالى بكل لحاظ في كل حال واحد كامل فوق النهاية
بما لا يتناهى في كل شيء لذاته وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه واثار فعله كثيرة متعددة وكل شيء منها لا يكون الا بعلمه ومشيته
وارادته وقدره وقضائه وباذن منه تع واجل وكتاب فاذا كان صوت مما خلق فهو حاضر لديه فبقي على ما تعرف خلقه مما
عرفهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضرا لديه في مكان حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه
المسموع وصفته السميع واذا لحظت ما هناك لم تجد الا الذات الكاملة واذا كان لون او مقدار مما خلق فهو حاضر لديه فهو
مدرك له عالم به فقال له على ما تعرف الخلايق مما عرفهم تعالى انه بصير لادراكه اللون المبصر لان اللون والمقدار لا يكون شيء منهما
الا حاضرا لديه في المكان الذي حده فيه والوقت الذي عده فيه فباعتبار ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئي وصفته
بالبصر وليس هناك الا الذات المقدسة الكاملة وهكذا سائر الصفات وادراكه لذلك عند وجود الشيء المدرك بفتح الراء انما
هو تعلق الادراك ووقوعه عليه فيسمى هذا الواقع المتجدد عند وجود متعلقه بمعنى ما بين لخلقه فانه تعالى بين لهم ان ادراك
الصوت اسمه سمع وللموصوف به سميع وادراك اللون اسمه بصر والموصوف به بصير وهكذا فاذا لحظت الموصوف لم يكن منه شيء الا
انه مدرك وادراكه المتعلق بالمدرك بفتح الراء حادث بحدوثه وهو قبل هذا التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته يعني انه
هو ذلك الكمال المسمى بالسميع الذي اذا وجد الصوت تعلق به فهو سميع قبل كلام عمرو فاذا تكلم عمرو وسمع زيد بكلام عمرو
فزيد هو السميع وهو البصير اي اذا وجد لون ابصره وليس بعض زيد سمعا يدرك الاصوات وبعضه بصرا يدرك الالوان وانما
السميع البصير العليم هو ذات زيد تكثرت الاسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات فكذلك ما نحن فيه فانما قلت هو سبحانه سميع بصير
عليم قادر وكثرة اسمائه والصفات باعتبار تكثر متعلقات ادراكه فاذا قلت صفاته التي وصف بها نفسه حي عالم سميع بصير
قادر فتريد باعتبار تعلق تسلطه سبحانه بالحيوة والمعلوم والمسموع والمبصر والمقدور وان قلت هذه الصفات منفية
عن ذاته فتريد انه ليس هناك الا ذات كاملة متسلطة لا غير وليس هناك شيئا متغايرة لذاته بكل اعتبار الا انك تصفه
بالسمع بلحاظ انه مدرك الاصوات وتصفه بالبصر لانه مدرك المبصرات فصح قولك ان صفاته عين ذاته وتريد ان ما اصفه
به من شيء فانما هو ذاته لا غير وصح قولك بنفي الصفات عنه وتريد انه ليس الا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته
ومعنى ونظام توحيده نفي الصفات عنه ثم اعلم انه تعالى سميع قبل المسموع لان المسموع حادث وسمعه هو ذاته ومعنى ذلك
اذا قلت سميع بالصوت ان السمع تعلق بالصوت ولا يتعلق به الا اذا كان شيئا وفي الازل لم يكن شيء الا الله الواحد الحق
المبين فلا بد ان يكون السمع تعلق بالمسموع بعد وجوده وباي نحو من انحاء الوجود لم يكن كلامي واصواته شيء منها
متصفا بشيء من تلك الانحاء في الازل والا لكان كلامي مع الله في الازل تعالى الله ولا يصح ايضا ان يكون في الازل ليس
بسميع فيكون فاقدا لكمال فيجب ان يكون جميع معاني صفاته حاصلة له في الازل وهي ذات الله تعالى فاذا وجد شيء من المتعلقات
تعلق به الادراك ولذا نقول قولك هو تعالى عالم بها في الازل باطل اذ ليس شيء منها في الازل ليكون عالما به وقولك هو تع
عالم في الازل بها في الحدوث صحيح لانه في الازل عالم لان علمه ذاته ومعلوماته حوادث فيعلمها حين وجدت في امكنة حدودها
وازمنة وجودها ولو قلت انه عالم بشيء ولا شيء كان جهلا الا ترى انك اذا قلت اعلم ان في يدك شيئا ولم يكن في يدك شيء

الكلام في بيان صفات الحق

انت جاهل لانك ادعيت علم شيء ولا علم فلا يلزم من قولنا قولك انه تعالى عالم بها في الازل باطل تجهيله سبحانه بل العلم لا يكون
عالما بها في الازل لعدم وجودها في الازل والعلم لم يتعلق بشيء ودعوى التعلق ح باطل وان كان العلم وهو ذاته موجودا في
الازل الا ان المعلوم وهو انه ليس في الازل وهذا وقول مقتدانا جعفر بن محمد عليه السلم كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور وتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك بهذا النور في هذا الطريق
المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وبقي لهذا تتمة وهي قوله ع وقع العلم منه على المعلوم فيه تنبيه على ان العلم
يقع على المعلوم ويطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له او غير مقترن به لم يكن العلم
علما ولم يكن المعلوم معلوما وهذا مما لا اختلاف فيه ولا اشكال يعتريه فاذا احكمت بان صفات الله تعالى عين ذاته فاي شيء هو قولك
وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام
يريد انه وقع تعالى على المعلوم وطابقه واقترن به او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث ولا يلزم منه القول بانه تعالى لم يعلم
او انه ع ما فهم الكلام ولا يدري ما يقول وما يلزمه فان كنت مؤمنا بسرهم وعلانيتهم فائتم بامامتهم مقتديا بهم قلت هو تعالى عالم
بالله وبما يصح عليه ويمتنع على جهة الحقيقة الامكانية وعالم بما قال وانه يريد ان التعلق والوقوع والمطابقة والاقتران انما
هي للعلم الحادث الاشراقي الذي يوجد بوجود المعلوم بل بنفس هذا العلم هو ذات المعلوم وليس هو القديم الذي هو الله
سبحانه فان العلم المتعلق بما سواه والمطابق له هو الاشراقي الحادث كما قال تعالى حكاية عن قول موسى في جوابه لفرعون حين قال
فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ولا تتوهم بان هذا القول يلزم منه خلوه من العلم
او كونه جاهلا كما ذكرنا قبل هذا فانه تعالى لا يكون خلوا من ذاته اذ علمه القديم هو هو وهو العلم الكامل المطلق واما العلم بالحوادث يلزم ح
فذاته عز وجل خلو منه لانه انما هو كمال امكاني وكل كمال امكاني فهو ناقص لا يجوز ان يكون هو الله تعالى نعم لم يكن الله خلوا من هذا
العلم اي العلم بها اي المقترن بالمعلوم والمطابق له والواقع عليه والا لم يكن علما وهو كتابه تعالى وهو حادث كله مخلوق والله سبحانه
هو خالقه وخالق كل شيء وهذا العلم له مراتب اعلاها العلم الامكاني المتعلق بامكانات جميع الاشياء ما كان وما يكون وما لا يكون
ولو كان انما يكون اذا شاء ان يكون وهو هذا العلم الذي قال تعالى في وصفه بان الخلق لا يحيطون بشيء منه الا اذا كونه قال تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي لا يحيط احد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه الا بما شاء تكوينه اي كونه اي اخبر
بانه يكونه مثل امكان زيد اوجده سبحانه على وجه كلي غير متناهي الافراد مثلا يمكن ان يخلقه زيدا او عمروا او خنزيرا او طيرا او ارضا
او سماء او ملكا او نبيا او شيطانا او جبلا او نارا او ماء وهكذا بلا نهاية فاذا احدث زيدا كان قد احدث فردا منها فزيد هو
مفرد من الامكان الكلي فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء ولا يعلم احد من الخلق اي شيء يخلق منها الا بما شاء بان يخلق ما
شاء او يخبر بانه يخلقه كذا ودون هذه من مراتب العلم الامكاني العلم الكوني وهو من لبس من حلل الوجود والكون ثم العلم
الزيتي اي المنسوب الى قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهو الارض الميتة والارض الجرز والقابليات والاستعدادات
ثم العلم العقلي اي المعاني ثم العلم الروحاني اي الرقائق اعني مبادي التصوير ثم العلم النفسي اي الصور الجوهرية وهو اللوح
المحفوظ ثم العلم الطبيعاني اي الطين بفتح الياء ثم العلم الهيولاني اي الحصص المادية ثم العلم البرزخي اي الصور الشبحية الظلية
ثم العلم الجسماني اي الحصول والتحققات الجسمانية وهكذا وكل شيء من خلقه من جوهر او عرض علم له سبحانه حادث واعلى الجميع
واعظم واشرف واعم واشد احاطة بلا غاية ولا نهاية هو العلم الامكاني كما قلنا وتعدادنا هذا على جهة التمثيل والا فهي
من حيث اجناسها الكلية الف الف علم ولو لوحظ الانواع والاصناف والافراد لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا
بمثله مددا والحاصل ان التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق بمبادي اسباب المفعولات من صفات الافعال فكما يكون
وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله فالصفة متعلقة بمبدئها من فعل زيد فمن فعله بدأت واليه انتهت في
وصفك زيدا باسم الفاعل يعني الكاتب لاشتقاقه من الفعل واثره كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصفات من حيث صدور
متعلقاتها التي بها سميت وعنها اكثرت من اثر فعله الذي هو مبدأ اشتقاقها من حيث التعلق والاقتران فتثبت الصفات منه

بمباديها

الكلام في اثبات صفات الحق

مبادیها الا من حیث کان معناها الاحدی ذاته المقدسه عز وجل فهو الحق الکامل المطلق وفعله مبدأ لما اتصف به لتعریف بعض من الصفات فافهم وقوله الا کما تقوله الاشاعرة الخ اعلم ان الناس اختلفوا فی صفاته تع فاتفقت الاشاعرة علی ان لله صفات موجودة قدیمة قائمة بذاته واثبتوا قدماء مع الله تع قال شارح المحصل للرازی اقول وهی الحیوة والعلم والسمع والبصر والقدرة والارادة والکراهة والادراک فتکون القدماء مع الذات تسعة وقال شارح المحصل ذهب عبد الله بن سعید من اصحابنا والشیخ ابو الحسن الاشعری اولا الی ان القدم صفة زائدة علی ذات القدیم فیکون قدم الله تع صفة زائدة علی ذاته انتهی واثبت الاشعری الید صفة قائمة بالباری سبحانه وکذا الوجه من غیر تجسیم فجعلوا القدماء کثیرة وقالوا قام الاتفاق علی نفی قدیم لیس هو ذات الله تع و صفاته بما هو مقرر فی ادلة التمانع واما ذات الله تع فهی قدیمة لوجوب وجودها الذاتی واما صفاته فهی قدیمة غیر مستقلة بنفسها بل مستندة الیه لانها عندهم معان له تع قدیمة وهی مبادی المحمولات علی ذاته ولهذا لا یضر تعددها وقدمها الا ان ادلة التمانع لا تدل الا علی نفی الهین قادرین علی الاستقلال ولا تدل علی نفی صفات للذات الواحدة لانها من حیث مفاهیمها المتعددة کمالات للذات الواحدة وادلة التمانع لا تدل علی نفی کمالات الذات وان کانت متغایرة وامثال هذه الکلمات الباطلة فان ادلة التمانع مبنیة علی فرض قدیم مغایر والصفة التی یدعونها ان کانت مغایرة للذات فی الازل لزمها حکم القدیم المغایر الذی یصح علیه التمانع وتصدق علیه ادلته ومع ذلک فلم تنحصر ادلة التوحید فی ادلة التمانع بل تکون فی دلیل الفرجة التی ذکره القوم وفی دلیل الحکماء الذی یلزم منه الترکیب بما به الاشتراک وما به الامتیاز وان لم یکن مغایرة للذات فهو العینیة التی یبنی علیها حکم التوحید عند اهل التوحید لکن الاشاعرة یدعون التوحید مع اثبات هذه المعانی الکثیرة المتغایرة المغایرة للذات ویزعمون انها معانی الذات وانها مبادی المحمولات علی الذات کالعلم فانه یشتق منه العالم المحمول علی الذات فنقول الله عالم وکالقدرة المشتق منها القادر المحمول علی الذات فنقول الله قادر وآثار الذات متوقفة علیها فنفیها یستلزم نفی الذات ویزعمون انها لو کانت حادثة لکان محتاجا فی اظهار آثار کالاثر الی المخلوق ولکان فاقدا لها قبل ایجادها ولکان محلا للغیر ویلزمهم ان جعلها معانی للذات تستلزم لکون الذات هی الجملة المستألفة من الامور المتغایرة ولا نعنی بالمرکب الذی لا یوجد کذا الا فی الذهن او فی الخارج او فی نفس الامر الا ما ذکرنا سواء کان ثبوته فی احد المحال الثلثة بالوجود والتحقق ام بالتعقل والتصور ام بالفرض والتجویز والاحتمال الا هذا الذی لا نعنی بالمرکب الذی لا یصدق علی مقام الحق تع الا ما کان کذا فاشبهه وصحة حملها علی الذات دلیل المغایرة الحقیقیة اذ لا یحمل الشیء علی نفسه واما صحة ذلک عندنا مع القول بالعینیة فلانا لا نعنی بمفهوم شیء منها اذا اردنا به الذاتی القدیم الا الذات وان جمیع مفاهیم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحد هو مفهوم الذات البحت البسیط ولا یحمل شیء منها اذا قصد به القدیم علی الذات قط اذ لا یحمل الشیء علی نفسه مع لحاظ الاتحاد من کل جهة بکل اعتبار اللهم الا ان نقصد به المعنی الحادث اعنی الصفات الافعال فانها حینئذ معانیه بمعنی معانی افعاله کقائم وضارب بالنسبة الی زید فاذا قلنا الله عالم واردنا بالمحمول القدیم کان معنی کلامنا الله علم یعنی ان ذاته علمیة ویکون فی قوة قولنا زید زید فانا قد نحمله علیه باعتبار مغایرة ما قد تحصل لمن جهل الاتحاد وتوهم التعدد بان ظن ان زید المذکور غیر زید المعلوم فنبین له فنقول زید زید ای زید المسئول عنه او المذکور زید المعلوم فکذلک نقول الله عالم ای علم بمعنی ان المسئول عنه او المذکور علم او عالم ویکون الحمل اولیا ذاتیا ای المفید للاتحاد بحسب المعنی والمفهوم نعم لو اردنا بالمحمول الحادث کما نقول بالمختص بالحادث الله خالق فنقول الله عالم بکل شیء وقادر علی کل شیء کان مرادنا بالمحمول معنی فعلیا فان عالم وقادر فی المثال لا یصح حمله علی الذات بالحمل الاولی الذاتی لانهما من اسماء الافعال ومفهومهما ومعناهما مقترنان بآثارهما مطابقان لها بل هما فی الحقیقة متحدان بهما ویلزمهم علی جعلها مبادی المحمولات علی الذات ما اشرنا الیه من ان حملها علی الذات ان کان حملا اولیا ذاتیا یستلزم الاتحاد والقول بالعینیة وان کان حملا بالمتعارف لزم القول بترکیب الذات فی العقل الذی هو ظرف التحلیل اذ الاتحاد الحاصل من الحمل المتعارف انما هو فی الوجود لا بنافی الترکیب فی غیر الوجود لان الاتحاد فیه اعتباری وهو لا ینافی الترکیب مطلقا کما هو الحق ویلزمهم من کونها قدیمة ما یلزمهم من کونها حادثة وعدم تناهی الحاجة مع فرض القدم وعدم صلوحها للایجاد بدون توسط الفعل ثم الفاعل للآثار بالفعل هل هو الذات فیستغنی عنها فی ایجاد الآثار فیلزمها النقص لان عدم الحاجة الی القدیم نقص فیه لذاته ام هی الفاعل فیستغنی عن الذات

الكلام في ما ثبت من صفات الحق

فيقع على الكامل المطلق ام هما معا فلا يكون واحد منهما علة لنا لتزام احدهما بالاخر فيدخل الحاجة على الفاعل الى الواسطة او النقص
على الواسطة و قوله ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها داسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها يعني ان اعتقادنا كما
انه ليس كما قالته الاشاعرة من مغايرتها للذات وانها مدرك وفاعل لاثارها بها مع تحقق قدمها وقدمها كذلك ليس كما قالته المعتزلة
من نفي مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة وانما يثبتون احوالا لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات
اي لا واجبة ولا ممكنة ولا قديمة ولا حادثة ولا مجامعة لها ولا مفارقة وهي عندهم معلولات للمعاني التي اثبتها الاشعري فالمعاني
كالعلم والقدرة والاحوال كالعالمية والقادرية اذ القادرية عندهم صفة القادر والقادر مشتق من القدرة وابو هاشم من المعتزلة
جعل الاحوال اربعة القادرية والعالمية والحيوتية والموجودية وجعل هذه الاربعة معللة بحالة خامسة تسمى الالوهية وبناء ذلك
منه على ان الذوات بجملتها متساوية في الذاتية فلولا اختصاصه تعالى بصفة الالوهية لما كان اولى من غيره بهذه الصفات وزعم ان
هذه الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فقد وافق الاشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة ثابتة في الازل مع مغايرتها
للذات واما باقي المعتزلة فقالوا بالاحوال كلها اي كل حال من احوال الصفات الثبوتية لا خصوص هذه الخمسة وقالوا هي ليست
موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة وليست هي اياه عز وجل ولا غيره وما اشبه ذلك من المتقابلات وقالوا لا معنى
للقديم الا ذلك وهو كونه امورا كثيرة في الازل والظ ان هذا قول مثبتي الاحوال كابي هاشم وتابعيه الذين اثبتوا الخمسة
المذكورة واما غيرهم فلم يثبتوا شيئا من الاحوال ولم ينفوه وعلى هذا لا يقولون انه لا معنى للقديم الا ذلك لان القديم الذي
هو الذات لم ينفوه بعد ما اثبتوه والاحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفية والحاصل اما ما اختص به ابو هاشم واتباعه فالادلة
المبطلة لما ذهبت اليه الاشاعرة مبطلة له واما الباقون فاعتقدوا نفي جميع الصفات من حيث مفهوماتها واثبتوا اثارها وجعلوا
الذات نائبة في احداث الاثار منابها اي مناب الصفات زعما منهم ان كل اثر لا ينشأ الا عما هو مجانس له في معنى مفهومه الاشتقاقي
فالعلم انما ينشأ عن العلم والسمع انما ينشأ عن السمع ولا ينشأ العلم عن السمع ولا السمع عن العلم والبصر واثبات مبادي تلك الاثار
ان كان على جهة القدم تعدد القدماء وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم الى الحادث وخلوه عما هو محتاج اليه في حال ما هو
ما قبل حدوثه فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والاثار بالحال المتوسط بين النفي والاثبات فرارا من لزوم المحذور
على القول بكل واحد منهما من القدم او الحدوث والوجود او العدم والاتحاد او التعدد وحيث كانت الاثار مجعولة والمجعول لا بد له
من جاعل وكانت عللها غير موجودة وجب اعتبار كون الذات نائبة منابها في الايجاد لساير الاثار وليس في شيء مما قرروا شيء صحيح
يقوم عليه دليل بل مقتضى الادلة نفي جميع ما قالوا فان اثباتهم الاحوال ان كانوا اثبتوا به شيئا لزمهم ما فروا منه فان الشيء لا يخلو
من ان يكون قديما او حادثا وان سموه حالا فانه لا يخرج من ذلك وعدم اثبات شيء مع الذات الحق لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو لانه
لا يحتاج الى شيء في ايجاد شيء اذ الشيئية من شيئيته والاثار مبدؤها بفعله ذواتها وماهيتها وليست من اصل معه لان ذلك الاصل ان
كان قديما لم يجز الايجاد منه اذ يلزم تغيره المنافي للقدم فان القدم يابى التغير لذاته وان كان حادثا نقلنا الكلام الى مبدئه فيدور
او يتسلسل وانما اخترعها اختراعا والبسها من هيئة اختراعه قبولها منه ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه
فلا يحتاج في احداثها الى شيء اذ لا شيئية لشيء ما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله والبسه من هيئة اختراعه فلا يحتاج
الذات المقدسة في احداث الاثار الى ما اثبتوه من المبادي والاحوال على انها اذا احدثها بفعلها فهي اثارها اي اثار فعلها و
النيابة لا تعقل الا مع اثبات المؤثر لان المؤثر النائب ان كان لذاته صالحا للتاثير استغنى عن غيره وان لم يكن صالحا لا يمكنه التاثير
بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه وتحققه ليكون نائبا عنه فاعلا فاذا جوزوا تاثيره على النيابة عما ليس بموجود فالموجب للحكم
بكونه فعله على جهة النيابة الا توهم اخذ حقائقها من تصور مفاهيم تلك الصفات وحيث بينا ان حقائقها مخترعة وان
وصفه بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فيكون تسمية تلك الصفات بما سميت به انما هي من فعله لتلك المعاني لان
هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقا كما يسمى زيد بالكاتب لاتصافه بحالة الكاتبية فان ذلك ليس الا بما اشتق من فعله
الكتابة لا ان الكاتبية حال لذاته او ان الكاتب صفة لذاته وانما ذلك صفات فعله وبما رددنا عليهم اعني اصحاب المعاني واصحاب الاحوال
يعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى اذا وصفناه بعليم وقادر وسميع وبصير فان اردنا المعنى الازلي فلا نعني بتلك الاوصاف الا محض

[illegible]
[illegible]

الكلام في بيان صفات الحق

الذات البحت وان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت وان معانيها عين معاني الذات البحت ولا تكثر ولا تعدد ولا تغاير لا في الخارج
ولا في نفس الامر ولا في التعقل ولا في الفرض والاعتبار بحال من الاحوال وانما وصفناه بذلك مع قولنا هذا تبعا لوصفه نفسه تعالى
بذلك بعد قيام الدليل القطعي عندنا على ان مراده ثم بوصف نفسه بذلك وصفه نفسه لتعليم عباده باوصاف افعاله كالكاتب
والقائم والمتحرك والنائم في وصف يديها مع انها صفات افعاله والافعال متحدة في نفسها وانما تكثرت واختلفت اسماؤها باعتبار
تكثر متعلقاتها واختلافها وليس مرادنا بقولنا ان صفاته عين ذاته ان صفاته متغايرة له بالمفهوم ومتحدة به بالمعنى كما يؤذنه
المصنف في قوله في الكتاب الكبير ردا على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض اذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود
معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول قال المصنف قول المعترض لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات
كما في حمل الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما
في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف انتهى ونحن قد بينا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع ع
التركيب والتعدد اذ في نفس الامر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الازلية وبين الاشاعرة في قولهم بالتغاير والمغايرة لان التغاير
عند الفريقين مستفاد من دلالة الفاظها ومعاني الالفاظ غير محصورة فيما تعرفه الاعراب بل قد تتعدد المعاني بوضع اللفظ لها التي
والعالم بها تعبر عن مقصوده بما شاء ولا مناسبة بين الحادث والقديم فيكون ما يدل على الحادث لا يدل على القديم لعدم المشابهة
بحال والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الافعال لتكون مغايرة له بالمفهوم وانما
مفهومه عين معناه ومفهومه مفهوم الذات البحت وليستا اثنين كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته وانما ذلك شيء واحد
بمعنى واحد لا من حيث خصوص الصفة بل ليس الا شيء واحد لا اله الا هو العزيز الحكيم وكلامنا هذا في اثبات مذهبنا ونفي
مذاهبهم يشعر لمن نبهه بالاستدلال القطعي بعد ما بينا ان كل ما سوى هذا الطريق يستلزم التركيب والتعدد والحاجة والحدوث
وان لم نذكر ادلة ذلك مفصلة لان ذكر الدليل في كل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير مع انا نذكر ما يكفي القائم في كثير
من المواضع وقول المصنف كما في اصل الوجود عند بعض يشير به الى نفي مفاهيم الصفات وحقائقها مع اثبات آثارها وجعل الذات
نائبة مناب الصفات في احداث آثارها كما ذهب اليه المعتزلة مثل نفي الوجود الحق تعالى وجعل الذات نائبة منابه في الثبوت والتحقق
كما ذهب اليه بعض فان بعض الرواقيين ومنهم الشيخ الاشراق ذهبوا الى ان الوجودات في جميع الموجودات امور اعتبارية لا تحقق لشيء
منها في الخارج وانما تحققها في الخارج بنسبتها الى الماهية لانه هو المتحقق الوجود في الخارج وربما ذهب بعض هؤلاء الى عدم تحققه في
الخارج حتى في شان الحق سبحانه نعم ذاته متحققة في الخارج وهي نائبة مناب وجوده ثم والمصنف قال ان القائلين بالاحوال ونفي ذواتها
واثبات آثارها وان الذات الحق نائبة مناب تلك الاحوال في اثبات آثارها حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحق
وان الذات نائبة منابه في التحقق لان المصنف يذهب الى ان الحق تعالى وجود بحت ولا ماهية له فقول هؤلاء عكس قوله واقول اما
القائل بنفي الوجود واثبات الذات فلكلامه توجيه يقرب من الصحة والمصنف ان اراد بنفي ماهية الواجب عدم تركيبه من وجود وماهية
فله وجه والا فلا لانها هي الانية والهوية ولا يساويه في ذلك شيء لانه هو الكبير المتعزز المتعظم لا اله الا هو الكبير المتعال نعم
هويته هي ماهيته وهي حقيقته وهي وجوده بلا تعدد ولا تغاير لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر ولا في شيء مما تفرضه
الاوهام واما توجيه كلامنا في الوجود في شان الحق عز وجل فهو ان الوجود في حق الواجب سبحانه وفي حق عباده ليس شيئا
غير معنى التحقق والثبوت وقول هذا السواد الاعظم انه ذات وجوهر متحقق بنفسه وبه يتحقق ما سواه من الماهيات والمواد والصور
وهو مغاير لها وسار فيها وبه كل شيئية من شيئيات الذوات والصفات والجواهر والاعراض فشيء لا اصل له ولم يوضع هذا
اللفظ لمعنى جوهري وانما وضع لمعنى وصفي وقولهم اذا فتشت عنه وجدت ما ادرك كل واحد منهم انما هو ما يومي اليه الاخر بغير
تصور ولا برهان ذوقي استند الى دليل الحكمة فهم فيه يتبعون بفرغ بعضها في بعض وغاية قولهم يشيرون الى شيء وانا اصوره
لك مثلا الصورة في المرآة شيء متحقق بالوجود وهو شيء اشرق من ظهور المقابل للمرآة سار في الصورة كسريان الروح في الجسد به
تحققت الصورة وتقومت به وهو مغاير لها وجوهر فيها هي في الحقيقة عارضة عليه وامرهم هذا كله مبني على مسألة وحدة الوجود
وهذا يستدلون بما ورد في الكتب الالهية من نحو قوله تعالى ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك

الكلام في بيان صفات الحق

انا واذا سمعوا قول منكر لما قالوا من ذلك قالوا ان الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين وانما تدركه قلوب التي رفع الله عنها الحجب والاستار حتى شاهدوا الاسرار ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم هي المحجوبة عن الاسرار بميلهم ومنا بعتهم للاوهام وتركهم الاقتداء بانوار الائمة الاطهار صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنهار واذا اردت ان تحقق صحة كلامي فتدبر في عباراتهم تجدها لا تنطبق الا على المعنى العام المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستى ولو عنوا بالوجود الذي هو غير المعنى المصدري انه هو المادة كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا وهذا المعنى في عباراتنا اذا كنا نجري في كلامنا على ما يفهم يعني به المادة على المعنى الاول كما تقدم او كون الشيء اثر فعل الله على المعنى الثاني او المعنى المصدري فاذا عنينا به المادة صح ظاهرا وباطنا لانها هي حقيقة الشيء وبها يتقوم تقوم ما ركنيا ولانه سبحانه يمسك الاشياء بذواتها لانها اول صادر عن فعل الله تعالى والمصنف حيث ذهب الى ان الوجود حقيقة الشيء وانه مغاير للمادة والصورة جعل قولهم الانسان حيوان ناطق وهو حد تام جامع لجميع ذاتيات المحدود وانه حد للماهية لئلا يرد عليه انه لو كان ذاتيا لما خرج عن الحد التام او ان الحد غير تام مع اتفاقهم على انه تام مع انه انما جمع المادة التي هي الحيوان والصورة التي هي الناطق لا غير ولو كان الوجود ذاتيا غيرهما لوجب اعتباره في الحد التام ولكن الاتفاق على ان هذه الحد ليس لخصوص ماهية الانسان دون وجوده بل هو حد للانسان بكل ذاتياته فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير اليه حقيقة الانسان ومن ذاتياته لوجب ذكره في الحد التام واذا ثبت انه يعبر به عن المادة وان المادة هي كنه الشيء وانها في كل شيء بحسبه صح ان الحق سبحانه هو الذات المقدسة وان تلك الذات متحققة بذاتها بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحققها بل بفاضل تحقق فعلها تحقق كل متحقق وجاز ان يقال انها نائبة مناب الوجود في تحقق ذاتها بذاتها وفي تحقق الاشياء بفاضل تحققها اي تحقق فعلها وذلك على مذاق من لا يعرف التحقق الا بالوجود الذي يتوهمونه وقول المصنف تعالى عن التعطيل والتشبيه يشير به الى ان قول هؤلاء يلزم منه التعطيل وقول الاشاعرة وقوله بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم الخ يريد ان كون صفاته عين ذاته تعالى على نحو لا يعلمه الا الراسخون في العلم الذين هم الامة الوسطى الصادق عليها خير الاشياء اوسطها الذين لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل والرسوخ في العلم ولا يفوتهم المقصر لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة الرسوخ وظاهر الفقرتين بمعنى واحد ولو قال لم يلحقهم المقصر ولا يفوتهم الغالي لكان لهما معنيان وكان الكلام الذي مراده ان كانت النسخة صحيحة ويحتمل حصول تغيير في الكلام من الناسخ والخطب سهل وانما الخطب عظيم ومراده بهؤلاء من هم فانه يعني مثل الاعرابي والبسطامي والفارابي واشباههم من المصنفين فانهم هم الراسخون في العلم عنده وذلك الذي علموه من عينية الصفات على نوعين احدهما كما قال عبد الكريم الجيلاني في الانسان الكامل في استشهاده واحطت خبرا جملة ومفصلا بجميع ذاتك بالجميع صفاته ام جل قدرك ان يحاط بكنهه فاحطته ان لا يحاط به ثم حاشاك من غاي وحاشا لك ان تكن بلت جاهلا وبلاه من حيرته والظاهر ان مراده بقوله بالجميع صفاته انها مغايرة له في المفهوم وفي المعنى باعتبار وهي عينه من حيث وحدة الوجود لانه في اول كتابه قال ان علم التصوف هذا مبني على مذهب السنة والجماعة ومعلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة وقد سمعت مذهب الاشاعرة فيكون الاتحاد في قوله بالجميع صفاته من وحدة الوجود والا فهي من حيث هي في المفهوم والمعنى والتحقق مغايرة للذات فلا فرق بينها وبين سائر الاشياء في المغايرة للذات والاتحاد بها وهذا مما يصدق عليه ذلك النحو عند المصنف لقوله بوحدة الوجود في غيرها ففيها بالطريق الاولى وان كان في خصوص البحث هنا لا يريد هذا النوع من الاتحاد وثانيهما انها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الامر ومتحدة بالذات من حيث المصداق على نحو ما قرره في سائر الوجودات مع ماهيتها في اتحادها بها في الخارج لانها مصاديق لماهيتها تحمل تلك الماهيات عليها في الخارج وهذه الوجودات وان حملت عنده على الماهيات في ظرف التحليل الذهني الا ان الواجب ليس له ماهية عند المصنف لينعاكس الحملان لاختلاف الطرفين ومفهومات صفاته تعالى عند المصنف وجودات فالحمل فيها بالحمل الذاتي الاولي الغير المختلف في الطرفين والحاصل ان مراده الوجه الثاني من النحو المذكور ويرد عليه ان الراسخين في العلم الحق لا يقولون بان الصفات الذاتية مغايرة للذات بمفاهيمها اذ ليس للذات هي لها مفهوم الا مفهوم اذ لا تكتنه الذات ولا يقع الا ما كان من انواعها بل الحق انها في نفسها اذا اريد منها الصفات الذاتية غير متغايرة في المفهوم ولا مغايرة للذات بل هي الفاظ مترادفة فان العلم هو السمع وهو البصر والقدرة فكل صفة هي الاخرى في المفهوم والمعنى وكل منها هي الذات من جهة انها الاخرى هذا اذا وصف بها واريد من الصفة الصفة القديمة فرضا والا ففي الحقيقة لم يوصف

بهاته

الكلام في عموم العلم

بها نفسه لان الوصف ان كان له لم يحتج اليه وان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرف نفسه بها الغيره لعدم الفائدة
في ذلك ولان ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله لاستحالة ان يكون مدركا للغير وانما يصف نفسه لهم بما يمكن ان يعرفوه به
وهي صفات افعاله لانها هي التي يمكن ان تعرف مفهوماتها ويستدل بها عليه بمعرفة آثارها ومتعلقاتها بخلاف ما لو اريد بها
الذاتية فانه يكون معنى الله عليم قدير الله الله على ما قد قدمنا انه ما وصف نفسه الا بصفات الافعال اذ ليس في الازل
صفة وموصوف وانما في الازل ذات بحت هي الازل لا اله الا هو العزيز الحكيم **قال** قاعدة مشرقية علمه بجميع الاشياء
حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن هو حقيقة
العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه وحقيقة الشيء بما هي حقيقة غير ممتزجة بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل **اقول**
قوله علمه بالاشياء حقيقة واحدة ان اراد به ما لا يعرفه ولا يفهمه فحكمه عليه بانه حقيقة واحدة ليس بصحيح بل القياس التجريبي
يقتضي التكثر لان ما كان متعلقه متكثرا مختلفا يجب ان يكون في نفسه كذلك والا لكان مغايرا للمعلوم غير مطابق له واذا
لم يطابق المعلوم كان جهلا ولان المعلوم ليس حقيقة واحدة والعلم الاجمالي يتعلق بالمعلوم الاجمالي وعلى هذا تبقى اشياء لم يكن
عالما بها وهي المعلومات التفصيلية فانه غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه فان قلت انما قال
حقيقة واحدة وذلك غير مناف للتفصيليات لان التفصيليات انما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات والعلم
باحد المختلفين لا يكون علما بالاخر بدون اختلاف وان وقع فانما يقع على الجهة الجامعة لهما مثلا لو قلنا العلم حصول الاشياء
للعالم لكان شاملا لحصولها خاصة ويكون حصول البياض والسواد واحدا الا ان المعلوم مع العدد بان الحاصل اثنان واما انهما
مختلفان او متفقان فغير داخل في شمول الحصول فيحتاج العالم في تحصيل اللونين الى شيئين اخرين غير الحصول الجامع لهما
من غير نوع الحصول فلا يكون العلم حقيقة واحدة لمعلومات مختلفة الحقايق الا بجهة جامعة لها فلا بد ان يكون العلم مطابقا
للمعلوم ومطابقته ان يكون العلم بالمتحد متحدا وبالمتكثر متكثرا وبالمختلف مختلفا وبالمجمل مجملا وبالمفصل مفصلا ولا يمكن غير هذا
ولهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لا تنفتح مقفلات الاسرار الا بهذا العيار وياتي ان شاء الله تعالى زيادة بيان توصل من عرفها
الى العيان ولكن المصنف لما جعل صفاته عين ذاته وانها هي المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذورات في نظره فان جعل العلم متكثرا
بتكثر المعلوم وهو عين الذات لزمه كون الذات البسيطة متكثرة وان جعل تكثره غير مستلزم للتكثر في الذات لم يقبل منه الا
بفرض مغايرة العلم للذات ولو في التعقل او الفرض وقد نفى المغايرة فيهما وان جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لانه لا يريد
الا المرتبطة ولا يعرف غيرها ولا يعني سواها فلم يجد بدا من ان يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصح له دعوى العينية وان يحكم
بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها وعدم الاختلاف فيها لكل شيء لئلا يلزمه التجهيل فورد عليه انه لم يكن العلم
مطابقا للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب لان المعلوم اذا كان مختلفا متغايرا متكثرا متعاقبا لا يطابقه ما ليس بمختلف ولا
متغاير ولا متكثر ولا متعاقب واذا لم يطابق فقد خالف اذ لا واسطة بينهما فيكون جهلا وان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة
في الخارج ونفس الامر فقد حكم بما لا يعلم اذ الحكم اذا خالف الواقع في نفس الامر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل والحكم الباطل
بالصحة لا يجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمت على زيد الموجود بانه معدوم مع اختلاف الحيثية لا يكون بحكمك معدوما وهو موجود
لان قوله ومع وحدته فهو علم بكل شيء ان اراد فيه بهذه الوحدة وحدة الجنسية او النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالاشياء
الشخصية شخصية لا يصلح ما تعلق بزيد ان يتعلق بالجدار فان الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة النوعية غير تلك الحقيقة
النوعية فان الحقيقة النوعية لا يتعلق بذاتها بكليتها بفرد من افرادها الا بالجهة المختصة بذلك الفرد المتلبسة بمشخصات ذلك
الفرد او الحقيقة الذاتية المنتشرة في ساير الافراد على جهة النوع لا على جهة البدلية فمن الفرض الثاني يكون المعلوم اجماليا
كليا فيخرج جميع التفصيليات وتبقى غير معلومة حتى يدبر المصنف امرا يكون به معلومة ومن الفرض الاول يكون العلم غير
تلك الحقيقة الواحدة التي هي الذات المقدسة عند المصنف وانما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات
المطابقة وهذا وان كان هو مذهب ائمة الهدى الا ان العينية تمنع لان الصفة حينئذ فعلية لا ذاتية ويلزم المصنف على مذهبه ان
لا يكون الباري تعالى عالما بكل شيء بذاته في الازل وهذا وان كان مذهب ائمة الهدى ع اذ القول بانه تعالى عالم بها في الازل

عدم ع

لها ع

الكلام في عموم العلم

يلزم منه وجودها في الازل معه سبحانه وهو اجل من ان يكون معه في الازل غيره وانما هو عالم في الازل بها في اماكنها واوقاتها من الامكان فان العلم في الازل والمعلوم في الامكان فلا يجوز ان يقول هو عالم بها في الازل فيجب ان يقول انه عالم في الازل بها في الحدوث ح يكون العلم هو وقوع العلم اي تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصادق ع فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وقد تقدم الحديث فيما سبق الا ان هذا مخالف لما يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم تعلق بها في الازل وان اراد المصنف من العلم ما يعرفه فقد اخطأ في جعله حقيقة واحدة لانه مطابق للمعلوم والمعلوم متكثر مختلف فان لم يجعل العلم متكثرا مختلفا لم يكن العلم مطابقا للمعلوم فقد اخطأ اما في جعله حقيقة واحدة او في جعل العلم غير مطابق للمعلوم واخطأ ايضا في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لانه يلزم منه اما جعل الذات مكتنهة له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف ولا يحاط به علما فيكون الحادث عين القديم فيلزم التجزية والتركيب او انقلاب الحقايق وقوله لم يكن هو حقيقة العلم الخ يراد منه انه لو بقي شيء لم يكن معلوما لذلك العلم لم يكن ذلك العلم علما مطلقا فان العلم المطلق اي الذي لا يشوبه جهل لشيء هو الذي لا يفوته شيء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق بل لشيء دون شيء فيكون مشوبا بالجهل وهذا صحيح وقوله وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء يعني به ان حقيقة الشيء بذاتها لا لشيء اخر مغاير لتلك الحقيقة غير ممتزجة بغير ذلك الشيء صحيح لانها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها وقوله والا لم يخرج جميعه الخ يعني انه ح فقد شيئا فانما ذلك استكمال لما هو لذاته اذ لم يخرج ما به استكمال من القوة الى الفعل وهذا في الجملة والظاهر صحيح وفيه مناقشات لا فائدة لذكرها نعم تمام الفائدة في واحدة وهي قوله لم يخرج جميعه فان المصنف لا يقصد ولا يجوز ان يقول لو لم يحط الله سبحانه بشيء من الاشياء لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل لانه عز وجل شيء بسيط احدي المعنى لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزية والتبعيض ولو في الفرض والعلم الذي هو عينه يصح عليه ذلك في الفرض كما قال لم يخرج جميعه وليس ذلك الا لاجل ما يتوهم بينهما من المغايرة وانهما شيئان لكن القول بالتثنية يستلزم فسادا فيتقي فيقول لدفع الفساد في توهمه ان العلم عين الذات مع الفرق بينهما ومن هذا المعنى الذي ليس في نفسه غيره اوردنا عليه ما سمعت سابقا على قوله حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء وعنده علم الابيض بما هو عليه من البياض والاسود بما هو عليه من السواد والمتحرك بما هو عليه من الحركة والساكن بما هو عليه من السكون وهذه الحقايق المتباينة يطابقها بوحدته وهذا لا يصح الا اذا التزم انه بنفسه العلم الاجمالي وبهذه الحيثية العلم التفصيلي فيرد عليه ان تعلقه بكل فرد هل هو عين تعلقه بالاخر المباين له ام غيره وكذا مطابقته لكل منهما فلما فرقوا بين الاجمالي والتفصيلي ونسبوا الاجمالي الى الازل والتفصيلي الى الحوادث لزمهم اما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها لخروج التفصيلية واما تعدد التعلق والمطابقة فتتعدد المعلومات وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية او تكثر الذات عدم الاحاطة بالمعلومات في الازل لتجددها وتعاقبها قال وقد مر ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء لان ذاته مشيئ الاشياء ومحقق الحقايق فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها اذ الشيء مع نفسه بالامكان ومع مشيئه ومحققه بالوجوب ووجوب الشيء اكد من امكانه اقول قوله قد مر ان علمه يرجع الى وجوده من جهة اعتبار العينية واتحاده بالذات معنى عند المصنف وعندنا الاتحاد متعلقا ومفهوما ومن جهة ان الوجود حقيقته وجوب اذ الامكان عدم وجود او امكان عدم والعلم حقيقته وجود واجب اذ عدم العلم لشيء اما عدم وجود او امكان عدم فيتحد العلم بالوجود في الوجوب وجوبا وفي الامكان امكانا وقوله فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء الخ يشير به الى ما قرره من ان ... الحقيقة كل الاشياء بناء على القول بوحدة الوجود يعني ان حقيقة الوجود هو الحق سبحانه وانه بوحدته هو كل الوجودات التي في الاشياء وقد قدمنا بطلان كلامه فيما سبق وقوله فكذلك علمه بذاته الخ يشير به الى ان العلم هو الحضور وان علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته وانه اي علمه بذاته لا يخلط بغيره شيء من الاشياء وهو صريح في ان حضوره ذاته وهو حضور كل شيء كما ان وجوده ذاته وجود كل شيء فاما قوله الاول اعني ان علمه يرجع الى وجوده اي يكون هو اياه فانما يصح اذا اريد من العلم المذكور العلم الذاتي هو

الكلام في عموم العلم

الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما الا في المفهوم ولا في المعنى ح فصحة القول فيه ان تعبر عنه في جميع ما تريد ان تقول فيه بلفظ اسم الذات فان اتسق الكلام لك وصح فقولك فيما اردت صحيح فنقول ان ذاته بجميع الاشياء حقيقة واحدة ومع وحدتها ذات بكل شيء لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء يعني خرج شيء من الاشياء عن الذات لم تكن ذاتا به لم تكن هي حقيقة الذات بل كانت ذاتا وشيئا آخر فان كان هذا الكلام يحسن منك كان كلامك بعبارة العلم صحيحا لانك لا تعني بالعلم الا الذات و ان قلت يجوز ذلك لاجل اختلاف المفهوم قلت لك اذا قلت في شان زيد كلما لا يناتي لك الا بكنيته كابي عمرو وانت تدعي ان المقصد ذات زيد لم يقبل منك بل يكون دليلا على انك لم ترد ذات زيد والا لتاتي باللقب كما يتاتي بالكنية فلو كنت تعني بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات كما يصح باسم العلم لكنك تريد بالعلم شيئا غير ما تريد بالذات ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد فكما يجوز لك ان تقول ان ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته يجوز لك ان تقول ان ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته فاذا جاز في الاول ولم يجز في الثاني دل على اختلاف المقصودين من العبارتين و مخالفة العلم للذات وقول المص يرجع الى وجوده لفظي لا يطابق المعنى لان العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها لا يصح ان يراد به الذات لانها لا تتعلق بالمعلومات ولا ترتبط بها ولا تطابقها فلا تصح العينية وكل ما تسمع من عباراتهم مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ولا يسع الا الابهام والابهام والاجمال حتى ياتي امر الله عجل الله فرجه ولبيه نعم العلم الذي يصح تعلقه بما سوى الله ويرتبط به ويطابقه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء هو العلم الحادث وهو الكتب الالهية كما قال الله تعـ قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ولا ينسى واما العلم الذي هو الذات فلا يصح ان يتعلق بالممكنات ولا يرتبطها ولا يطابقها الا ان الذات لا تتعلق بالممكنات ولا ترتبط بها ولا تطابقها ولا يلزم من قولنا هذا انه تعـ غير عالم بها الا انها لم تكن موجودة في الذات وانما هي موجودة خارج الذات وخارج الذات هو الامكان والعلم الامكاني محيط بها وقد تقدم انه تستحيل تعلق العلم بلا شيء فاذا لم تكن موجودة في الذات لم يصح ان يعلم بها بالذات وقولنا لم يتعلق العلم الذي هو الذات بشيء سوى الذات سالبة بانتفاء الموضوع الا ترى انك تكون عالما وبصيرا واذا لم يكن في يدك شيء لا تعلم ان في يدك شيئا ولا ترى شيئا واذا قلت اني لا اعلم ان في يدي شيئا لم تكن بذلك القول جاهلا ولا اعمى بل تكون بعدم تعلق علمك بشيء في يدك عالما بل لو ادعيت العلم كنت جاهلا اذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه وكم نكرر هذه الحقائق الحقة النيرة وكم نردد البيان ولكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة كما قال امير المؤمنين عم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها من بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها والعلم الذي يتحد بالذات مفهوما ومعنى هو العلم بالذات خاصة لان العلم عين المعلوم في كل رتبة من المراتب في الوجوب والامكان على الصحيح وقد اشرنا الى دليل هذا في شرح المشاعر واما قوله الثاني اعني فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء الخ فقد بينا ما يلزمه ولا سيما على ما ذكره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد ابطلناها سابقا واذا جعل العلم المتعلق بكل الاشياء عين الذات توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متحد في كونه كل الاشياء ويجر على قوله الثالث التفصيلية وان كانت معلومة لكنها معلومة بعلم متجدد فلا يكون حضورها حضور القديم ويلزمه ان البسيط الحقيقة بعض الاشياء ثم حيث حضر شيء حضر بعض الذات لان كل ما هو كالامور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعدد مختلف متعاقب فاذا حضر زيد حضر ما هو زيد او ما به زيد دون ما هو بشر او ما به بشر وكذا ابن ابيه ان جعل بسيط الحقيقة كل الاشياء فان جعله كل الاشياء الاجمالية فهي اي الاجمالية ازلية عنده لان للذات ازلية ولا تكون في الازل لكل ما لم يكن واذا وجدت التفصيلية وقع تعين للذات لان التفصيلية تعين للاجمالية التي هي الذات فيكون المص واتباعه هم تعين الذات الحق عز وجل وقوله لان ذاته مشيئ الاشياء ومحقق الحقائق معناه عند اهل الحق انه سبحانه مشيئ الاشياء بمشيته اذ الشيء انما هو شيء بمشيته كما اشار اليه امير المؤمنين عم في خطبة يوم الغدير والجمعة بقوله في الثناء على الله سبحانه وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته رواه الشيخ في المصباح فقوله عم اذ كان الشيء من مشيته يشعر بالاشتقاق واما ان الله سبحانه شيء فعلى ما نعرف من وصف العنوان وهو خلق احدثه عز وجل لنعرفه العبيد بصفة التوحيد والتفريد ومشية الله سبحانه عند اهل الحق عم هي فعله اذ ليس لله مشية وارادة الا فعله روى الصدوق عن الرضا عم في كتاب التوحيد انه عم قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد فهو عز وجل مشيئ الاشياء بفعله وكذا محقق الحقائق

اعني كون علمه بذاته الذي هو حضور ذاته حضور الاشياء اتحاد الحضورين ما اوردنا على كون الذات كل الاشياء مع ما خصوصا الاجمالي فخرج التفصيلي فيكون حضور الذات حضور بعض الاشياء اعني الامور الاجمالية واما ع

الكلام في عموم العلم

فانّ تكوينها تحقّق بفعله تحقّق صدوري وذواتها تحقّقت بما اخترع لها من المواد والصور تحقّقا ركنيا ومعنى قوله عند انّها
تحقّقت بذاته تحقّقا ركنيا كما هو مذهب المشهور من الصوفية انّ وجود الاشياء ذاته ووجوده تعم وذهب بعضهم الى انه وجود الاشياء
فعله تعم وذهب اليه ضرار بن عمرو واتباعه المعروف من مذهب المص الاول والمراد انّ الاشياء مركبة من وجود ومهية يعني من مادة و
صورة كما هو المعروف من مذهب الحكماء على نحو الاتفاق انّ كل ممكن زوج تركيبي فقول المص فانه احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها يريد به
انه تعم كوّن الاشياء وشيّئها وحقّقها بذاته لا بفعله اذ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التي تحدث من المهر المنقوش فان حقيقتها من
القرطاس فاذا مهرت بمهرك في القرطاس الابيض كان وما لم يسوّد من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس اولى بهذه الكتابة من
الكتابة بنفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هي وجود الكتابة ومادتها واما مهيتها وحدودها وصورتها فمن المداد واذا
كانت الاشياء عندهم بهذه المثابة صحّ لهم ما ذكره من التعليل من قوله اذ الشيء مع نفسه بالامكان الخ وعند اهل الحق عم كما
سمعت قبل هذا من انه تعم انما شيّئها وحقّق حقايقها بفعله تحقّقا صدوريا وبما اخترع لها من المواد والصور لا من شيء تحقّقا
ركنيا فعلى القول الحق انه سبحانه احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها بمعنى انّ كل ما به هي هي لذاتها ولما ينسب اليها فهو نعمه
وعطاياه وكل ما انعم به على احد من شيء واعطاه اياه فهو في يده وفي قبضته لم يخلها من يده حين افاضها على عبده والا لم تكن شيئا
اذ هي انما هي شيء بكونها في قبضته وهو قول الصادق ع في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك لا انّ الاشياء من ذاته او بذاته
وانما كل ما سواه فهو فعله لا من شيء فذاته احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها لانّ كل شيء منها فهو نعمه التي اخترعها الا
من شيء فتفضّل عليهم بما هم به هم وكل شيء في قبضته وهو قوله تعم قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه فقوله
اذ الشيء مع نفسه بالامكان اي متقوّم بها قيام تحقّق وهذا صحيح وقوله مع مشيته ومحقّقه بالوجوب ليس بصحيح اذ الشيء ليس مع صانعه
كالكتابة البيضاء من المهر في القرطاس الابيض ليكون معه بالوجوب بل هو مع صانعه بالامكان ايضا متقوّم بفعله قيام صدور
ولو اريد بالوجوب العلي المله خرج بذلك عن الامكان لانّ هذا الوجوب راجح لا ازلي بل ولا تعيني فادخال وجوبه في وجوب
الازلي مغالطة او قول بوحدة الوجود كما هو مذهب المص ولذا جعل وجوب ثبوته مع الله وجوبا ازليا ولذا قال فوجوب الشيء
آكد من امكانه لانه لم يرد الوجوب العلي يعني وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة لانّ هذا الوجوب ليس آكد من امكانه
لجواز تحويل هذا الوجوب وعدم جواز تحويل الامكان فهو آكد من الوجوب بالعلة قال ومن استصعب عليه
ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه انّ وحدته عددية وانه واحد بالعدد وقد سبق انه ليس كذلك
بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر غير هذه
الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية وما يجري مجراها وهذه من الغوامض المسائل الالهية فما عند الله هي الحقائق
المحصّلة المتأصّلة التي تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال فما عند الله من الاشياء احقّ بها من الاشياء مما عند انفسها
اقول يقول ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعم مع وحدته علما بكل شيء فلاجل ظنه بانّ الوحدة التي تطلقها عليه وحدة عددية لان
العلم وان كان واحدا الا انه احد الموجودات والواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلا ونحن نريد بوحدة علمه سبحانه
الوحدة الحقيقية بمعنى انه هو وليس شيء غيره وانا اقول لك ايها الناظر انّ الالفاظ قد تشتبه في دلالتها فربما اختلف
المسند لان لفظا وهما متفقان معنى وقد يكونان مختلفين معنى وهما متفقان لفظا فاذا اردنا التميز في المفاصل فاستخبر
القائل بالوحدة الحقيقية ما تعني مثلا بها وما تعني بالعددية والنوعية والجنسية فانه اذا تكلم في بيان ما ذكر اتى
بعبارة ادلّ على مقصوده مما ذكر اولا لانّ السائل ربما نبّهه على معنى كان قبل السؤال غافلا عنه فان تعسّر عليه اللفظ
الصريح فاطلب منه المثال فوحدة العدد ليست هي وحدة الواحد لانّ المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية لانّ العدد
هو الكمية كالعشرة فانها شيء واحد وكمية واحدة فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحدات متعددة ووحدة
الواحد ان قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية كما اذا قلت هذا واحد تريد به اول ما يتألف به كمية العدد
تقول واحد اثنان ثلثة فالثلثة تركبت من وحدات عددية بخلاف ما اذا لم تريد ما تتألف منه الكمية بل تريد
واحدا لا نظير له لانّ هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجائزة على الحق تعم من حيث التسمية فالواحد قد تكون وحدته من العددية

وكلاً

الكلام في عموم العلم

ولا يجوز على الله تعالى وقد يكون من الحقيقة فيجوز عليه تعالى وهذا ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله للاعرابي الذي سئله عن الواحد يوم الجمل قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل هو واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال انه ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل اقول وانما كان الواحد له وحدتان يصدق عليهما الا انه لم يدخل بذاته في العدد كما هو راي الاكثر واول من ذهب الى هذا فيثاغورس وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام الى ان قال والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين الحديث فقال عليه السلام بقول من افرد الواحد من العدد من الحكماء فالوحدة العددية يتحقق في شيئين احدهما الوحدة التي تتالف منها الكثرة وثانيهما الوحدة التي تحصل للكثرة بعد تالفها واما وحدة الواحد الذاتية فهي من الحقيقية والمصنف يقول لم استبعد كون العلم مع وحدته علما بكل شيء فانما ذلك لظنه انا نريد بوحدته الوحدة العددية اي الوحدة التي عرضت الكثرة بعد تالفها ونحن انما نريد بالوحدة الحقيقية واقول قد عرفت الوحدة العددية فينبغي ان تعرف النوعية والجنسية والمراد منها ان الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع متعددة بمعنى ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى حصص كل حصة مادة لنوع من انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص انواعه في رتبة الجنس كحصص الحيوان الماخوذة في انواعه كالانسان والفرس والطير وما اشبهها فانها متحدة في رتبة الحيوان اي كل حصة منها جسم نامي متحرك بالارادة فمن حيث لحاظ الحيوانية هي واحدة وحدة جنسية ومن حيث لحوق الفصول لها تعددت الانواع بالمميزات وكذلك النوعية بالنسبة الى افراد النوع فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الانواع والوحدة النوعية متكثرة بالمميزات الشخصية فاذا عرفت هذا فارجع الى المصنف كما قلنا لك واسئله ما يعني بالوحدة الحقيقية بعد ما قرر ان حقيقة الوجود علم فما كان صرف الوجود العاري عن شوب النقايص والاعدام هو الوجود الحق سبحانه وما كان مشوبا بالنقايص والاعدام فهي وجود الممكنات وبعد ما قرر ان هذه النقايص والاعدام لم تلحقها لذاته وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك الافراد الوجودية بعضها من بعض لانها هي المتممات للقوابل الشخصية واذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والاوهام لم تجد ما وصف المصنف الا كالخشب فانه المادة المطابقة لتوصيفاته فانه حقيقة نوعية وحدة نوعية والحصص الماخوذة منه للباب والسرير وغيرهما فانها باقية على صرف الخشبية لذاتها وانما تميزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة والحدود التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجودات ولا سيما على راي المصنف واتباعه القائلين بان الموجود في الذهن الاشياء بماهياتها وحقائقها معراة عن عوارضها الخارجية لا بصورها واشباحها والموجود في الخارج ما انحط من اشباحها وامثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه وحضوره الذي هو العلم الذاتي حضور الاشياء للاولوية المذكورة لانه منشؤها ومحققها وتلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الاشياء بحقيقته وما انحط عن هذه الحقيقة وتنزل منها فانما هو شبح وظل الحقيقة التي طورها تلك الحقيقة الحقة كما ان حضور الخشب حضور السرير والباب فان حقيقة الخشب مع وحدتها هي كل شيء من الاشياء التي عملت منه ووحدته على ما يلزم من كلام المصنف اما ان تكون وحدة الواجب جنسية او نوعية او ليس للحق تعالى وحدة على تقريره الا جنسية او نوعية لا شخصية ولا اتصالية ولا غير ذلك لانه جعل جميع حقائق الاشياء الحادثة في ذاته او في علمه الذي هو ذاته وان وجوداتها من سنخ وجوده يلزم من ذلك ان وحدته وحدة نوعية وانه كلي تنزل من وجوده وحقيقته وجودات الاشياء وحقائقها تنزل الشيء الشاخص وليس لانها ظل له تعالى ليكون قائلا بالظلية بل لان حقائقها من سنخه وذلك لان حقائقها ان في ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزمه التكثر والتعدد المنافيين للوحدة وان لم يكن مغايرة لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس والشخص من النوع وهو نزول الجزئي من الكلي في الغيب الذهني وفي الخارج نزول الجزء من الكل او النور من المنير وعلى كل حال يكون هذا القول قولا بان الله سبحانه وله الصدق الولادة على نهج

الوحدة

حقايقه

حاشية

الكلام في عموم العلم

(في التوحيد) كل شيء من شيء بأي نوع من الخروج روى الصدوق باسناده الى الصادق عن ابيه الباقر عن ابيه ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن
علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه
بغير علم فقد سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار وان الله
سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره وقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يخرج منه شيء كثيف
كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف كالنفس ولا تتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة
والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شيء وان يتولد منه شيء
كثيف او لطيف ولم يولد ولم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما يخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة من الدابة
والنبات من الارض والماء من الينابيع والثمار من الاشجار ولا كما يخرج من الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع
من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتميز من القلب وكالنار من الحجر بل هو الله (لهم)
الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته و
يبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد فتدبر هذا الحديث
الشريف يظهر لك ان ما ذهب اليه المصنف واتباعه من الولادة وان كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة لانه ذاهب كما يأتي عن قريب الى ان
نزول الحادثات الخارجية من حقائقها المتأصلة القائمة بذاته وتلك الحقائق هي المنشأة لهذه الاشباح الخارجية بالله فاذا جرينا
على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة للذات لانمطها وهذا يحقق المغايرة الموجبة
للتركيب في نفس الامر وان كان في اعتقاده ان حصولها له حصول جمعي وحداني اذ هو كلها فلا ينافي في حصولها ولزومها وحدته
الحقيقية كما لا ينافي تعدد اغصان الشجرة واوراقها واثمارها وحدة الشجرة فانها في نفس الامر شجرة واحدة بلحاظ وحدتها
في نفسها مستهلك لتلك الكثرات اذ حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعي عنده وقد ذكر فيما سبق في قوله فلا يمكن تعدد
الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجود ثاني الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له
ولا حاصلا منه فائضا من لدنه الخ انتهى وهو صريح ان المغاير في وجوده اذا كان الحق تعالى محيطا به وهو حاصل من الوجود الحق
فائض من لدنه داخل تحت حقيقته ذاته اذا حصل مع الحق تعالى لا ينافي وحدته اذ حصوله كحصول الاغصان والورق للشجرة
وهو حصول جمعي لانه تعالى كل ما سواه من الاشياء ومادة التأليف تحقق الكلية والوحدة المشار اليها هي وحدة الكل يعني الوحدة
الحقيقية ثم قال بعد ذلك وان كل كمال وجودي رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع جماله فهو اصل الوجود الخ انتهى وهو يؤيد
ما ذكرنا فاذا كان الوجود في الكل واحد وعلمه راجع الى وجوده فقوله في هذه القاعدة لتقرير انه تعالى كل الاشياء فكما ان وجوده
لا يشوب بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء الخ مثل ما ذكرنا ان علمه
عين وجوده الذي هو ذاته ووجوده كل الموجودات وعلمه عين وجوده فهو عين المعلومات على حد عينية الشجرة لاجزائها
فوجوده وجودها وعدمه عدمها اذ ليست عند المصنف آثاره فلا يلزم من عدمها عدمه بل في الحقيقة يكون كلام المصنف راجعا
الى ان الاشياء اجزاؤه او جزئياته بل الاول اوجه بما يلزم من كلامه وتمثيلهم بالحروف اللفظية من النفس بفتح الفاء وبالحروف النفسية
من المداد وبالاعداد من الواحد وما اشبه ذلك ليشهد بان اللازم من كلامهم هو الاول وقوله فما عند الله هي الحقائق المتحصلة
المتأصلة التي تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال صريح في جميع ما اوردنا على كلامه من المغايرة وان الذات محل لجميع
تلك الذوات وان الوحدة التي ادعاها وحدة النوع في الاذهان والعقول ووحدة الكل في الخارج وانها كوحدة الشجرة
مع ما تألفت منه ووحدة الخشب بالنسبة الى الحصص المأخوذة منه لان هذا العند الذي ذكره المصنف ان اراد به ما هو خارج
الذات كانت تلك الحقائق ممكنة حادثة بعد ان لم تكن شيئا مذكورا وهذا دين سادتنا محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه
وعليهم اجمعين اذ دينهم ان كل ما سوى ذات الحق سبحانه وتعالى حادث بعد ان لم يكن شيئا فكان مذكورا بايجاده وامكانه لا قبله (مذكوراً)
وان اراد به ما هو الذات الحق سبحانه وتعالى حادث عز وجل توجه ما سبق ونحوه من المطاعن والاعتراضات وقوله اي التي تنزل
الاشياء منها الخ يعني ان الاشياء الموجودة في عالم الاكوان منزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعالى منزلة الشبح والظل من

الكلام في عموم العلم

الشاخص والشبح هو الظل كما روي عن الصادق (ع) والمراد منه الصورة لان الصورة ظل ذي الصورة والصورة معلقة بالشاخص
كالظل والمراد من الشبح الصورة المنفصلة بالاشراق عنه لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض لان هذه يطلق
عليها صورة الشخص وهي المتصلة واما المنفصلة فهي التي تقع في المرآة فانها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور ونعني بالشبح حيث يطلق
في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثلنا ولما كانت الاشياء المكونة ذوات
محققة عند المص والاشباح والاظلة اعراضا عنده قال ان الاشياء كالاعراض في التعلق والتقوم ولذا قال بمنزلة الاشباح
والاظلال وذلك لانه غفل عن ملاحظة سر الخليفة او انه ما عرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقية عرضا فان هذا حكم
نفس الامر ان المعروض عرض لعلته الحقيقية والمراد من العلة الحقيقية التي تحدث مادة معلولها لا من شيء بخلاف العلة التي لا
هي ع
تصدر عنها الا الصورة فان تلك ليست حقيقية كالبناء في صنع الجدار فعلى قولنا يتجه كونها اعراضا لعللها وعلى قول المص
العلل الازلية هي الحقايق المتأصلة واما الحوادث الكونية التي هي من تلك الحقايق بمنزلة الاشباح والاظلال فهل عند المص يجعلها
اشعة انحطت عن تلك الحقايق ام هي تلك الحقايق انفسها نزلت من اوج قدسها الى حضيض طبايعها بذواتها بحيث خلت اوجاتها
منها ام هي باقية في مراكزها والنازل منها ابدالها وامثالها ام تكيفت او فاتها واماكنها بهيئات كسوتها فعلى كل فرض يرد عليه
الموانع المنافية لقوله فعلى الاشعة تكون اعراضا ولا يلايم قوله بمنزلة الاشباح لان الاشباح اعراض فلا تكون الاعراض بمنزلة الاعراض
وعلى نزول الحقايق يلزم انقلاب الحقايق لان تغير حال القديم يجعله حادثا وتكون الذات فاقدة والابدال من انواع الولادة
المنافية للازل والامثال جمع مثل فيكون اثنان تعدد القدماء وبالتحريك اشباح لا بمنزلة الاشباح وعلى التكيف هي آثار الاشباح
واذا كانت الاشياء تعود في عودها الى مباديها كانت المنحطة عائدة الى ما منه بدئت فان كان عودها عود مجاورة تكثرت على
نحو التضعيف فيعظم الخطب وان كان عود ممازجة انتهى نعيم السعداء وتألم الاشقياء هذا كله ان كانت المنحطة ذواتا والا فالصفات
مباديها هيئات الموصوفات وافعالها الا ذواتها وانها لا يتجاوز شيء من الاشياء مبدؤها وح يكون العود عود ممازجة وتنتهي
الاوصاف العلمية واعلم اني لوحت بهذه الكلمات الى الدلالة على طريق معرفة سر الخليفة في الذوات والصفات وليبين العارف بها حكم معرفته
الصفات
على نمط كيفية بدو الاشياء لانه عز وجل خلق الاشياء موصوفات الاشياء وصفاتها مشروحة العلل مبينة الاسباب ليعرف العباد
كيفية الاستدلال على ما اراد من طرق الهداية والرشاد كما اشار في الكتاب المجيد في قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث
فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم فقوله لنبين لكم اشارة الى ان كل شيء
خلقه من صفة او موصوف فانه دليل ومستدل عليه وعلة ومعلول وغاية ومغيا واذا سمعنا انه عز وجل لا يعرف الا بما عرف نفسه
فاعلم ان المراد ان اسباب التعريف وآلة البيان ما خلق من خلقه وما بين من اسبابها ومسبباتها فمن عرف سر الخليفة وصل الى معرفة
الحقيقة ولذا قال اللهم ارني الاشياء كما هي فبقيت بتلك الكلمات التي عارضت بها المص ليس لخصوص الاعتراض لا والله و
لكن بقصد ان بيان تلك الحقايق لا تعرف الا برد ما يخالفها من كلام المص وغيره لاني اذا ذكرت كلاما قال المص او غيره بخلافه لا يعرف
ان كلامي حق بل ولا يقبل مني الا اذا ابطلت كلام من خالفه وحيث كان ابطال كلام الخصم مع تقدمه وشهرته وانس الاذهان به
وبعبارته يحتاج الى كلام طويل وتقديم مقدمات ونقض كلامهم بعد براهينهم والوقت لا يسع ذلك لوحت بالخلاف وعذري
رضاي بقوله ليتنبه من له روية على اني وان اطلت الكلام لا ينتفع الا اولوا الابصار والافهام من العلماء الاعلام المنصفين
الطالبين بتعلمهم وجه الملك العلام لان الود بعد القبول ولبس ثوب الشهرة بالعلم صعب مستصعب لا يحتمله الا مؤمن امتحن الله
الجهل بعدم
قلبه للايمان وشرح صدره للاسلام والحاصل ان هذه الحقايق التي هي حقايق الاشياء هي التي عناها بالكل في قوله كل الاشياء
ولا يمكن ان يتكلم بها احد ويحكم بانه كلها وانها عنده وفي علمه الذي هو ذاته وانها في ذاته بنحو اشرف في قوله ان معطي الشيء ليس
الاول منه
ليس بفاقد له في ذاته ولكنه بنحو اشرف وان للاشياء وجهين وجها اجماليا وهو علمه بها وهي حقايق الاشياء وهي الصور العلمية
للذات المتعلقة بها تعلق النور بالمنير والظل بالشاخص وانها غير مجعولة وانما المجعول وجودها بمعنى تعلق الكون بها بمعنى اظهارها
بعد الكمون كالنار الكامنة في الحجر تخرج بحك الزناد وامثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظا والمتفقة معنى على قدمها وعدم مجعوليتها
الا اذا كان عالما بها وبمدركاتها وحيث ذكر المص واتباعه هذه الاوصاف دل على انهم في زعمهم مدركون لها مع انهم لم ياتوا بوحي

بذلك

الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه

بذلك ولا تجاوزوا مشاهدة الملكوت فيكون وصفهم ناشيا عن معاينتهم لذلك بما عرفوا من انفسهم فلذ الخطاء الى افواههم واعتقاداتهم كيف وقد قال امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذي لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا الحديث والمراد ان الله سبحانه لا يعرف الا بما وصفوه في خطبهم واحاديثهم او لا يعرف الله الا باعتقاد انهم ع حججه وابوابه وانهم اولياء احكامه وحفظة شرايع دينه او لا يعرف الله الا من عرفهم لانهم وصفه الذي وصف نفسه به لعباده ليعرفوه فالاول للمؤمنين والثاني للعارفين والثالث للانبياء والمرسلين ع وقال الصادق ع في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال بدئت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته باشبك فشبهوك واتخذوا بعض اياتك ربا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك وهؤلاء قولهم واعتقادهم مخالف لاحاديث ائمة الهدى ع ولكلام الله الذي انزله على نبيه ولما اقره رسول الله ص عامة المسلمين واجرى احكام دينهم عليه فانه ص اقرهم على المعارف المعروفة المتداولة وتوعدهم على القيام بدخول الجنة اذ ليس شيء مما نقلنا عن اولئك مطابقا لشعاير المسلمين فان قول المصنف فما عند الله هي الحقايق المتحصلة المتأصلة الخ قاعدة لا يدل عليه كتاب ولا سنة ولا عقل **قال** قاعدة علمه تع بالممكنات ليس صورا مرتسمة في ذاته تع كما اشتهر عن معلم الفلاسفة والمشائين وتبعهم ابو نصر وابو علي وغيرهما ولا كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول والعلامة الطوسي والمتأخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية لان علمه قديم والممكنات كلها حوادث ولا كما ذهب اليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات ولا كما توهمه الاشاعرة من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه ولا ايضا كما نسب الى افلاطون من ان علمه تع ذوات قائمة بانفسها وصور مفارقة عنه تع وعن المواد ولا الى الذي نسب الى فرفوريوس من اتحاده تع بالمعقولات على ما فهمه الجمهور من الاتحاد ولا الذي تجشمه وافتتحه بعض المتأخرين ولم يمكنهم تحصيل من العلم الاجمالي بل على نحو ما اشرنا اليه وقررناه على وجه محصل مشروح في كتبنا المبسوطة **اقول** قال المصنف في كتابه الكبير المسمى بالاسفار فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تع بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تع وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط عالميته تع بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تع مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب تع علمان بالاشياء علما اجماليا بجميع الممكنات فاذا علم ذاته مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تع علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يكون يثبت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تع بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تع وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجوداتها في انفسها ولماديتها المتحددة المتعاقبة المتباينة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تع بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول غيره تع وهو مذهب الشيخين الفارابي وابو علي او يقول انه عين ذاته تع اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصور العلمية كفرفوريوس واتباعه

الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

من المشائين ويقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه وبما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات
ذهب الى كل منها ذاهب انتهى كلامه اقول ثم انه قد اخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط ونحن نقتصر في الكلام عليها
على ادنى ما يحصل للافهام الموفقة بما كتب من القول الحق في العلم فنقول قد ذكرنا مرارا انا لا نتكلم الا في علم الحادث المخلوق اعني ما طلقه
وسماه علما له بنحو ما قالوا فيه ائمة الهدى ع واما علمه الذي هو ذاته فلا يجوز الكلام فيه لانه هو ذاته تعالى وانما نتكلم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم
في ذات الله اذ لا فرق الا في الاسم بمعنى ان علمه وذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم وانما اتحدا في المصدق الا ان ما اختلفا
في المفهوم يمتنع نفي التعدد عنهما في المفهوم وما امتنع نفي التعدد عنه فهو متعدد وكل متعدد فهو مركب وان كان في ظرف التحليل
اعني الذهن والتعقل لصدق التركيب والكثرة عليه في حال وان كان في حال هو متحد فيها فقد اختلف حالاه وما اختلف حالاه
فهو مركب حادث وقد تقدم ان مرادنا بكون الصفات عين الذات انها الفاظ مترادفة وان ما اريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات
الفعلية التي هي مغايرة للذات ومتغايرة في المفهوم لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه لتعرفوه بصفات افعاله كما تعرفون زيد
بانه ضارب والمصنف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحا وتعديلا والكلام على كلامه عليها احق بالكلام عليها كما في كلامه من ايهام
الصواب لاشتهاره بين من كان بعده حتى ظن كثير منهم ان ليس وراء عبادان قرية ولكن لاجل طوله عدلنا عنه الى الكلام عليها
على جهة الاختصار والاقتصار الا انه يلزم منه ما ينبغي بيانه ان شاء الله تعالى فنقول اما المذهب الاول اعني مذهب الشيخين ابي نصر
الفارابي وابي علي بن سينا ومن ذكر معهم سابقا وهو القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فاصل ما اخذه قياس صفات الخالق
عز وجل على صفات المخلوق لشبهة انها آية صفات الحق تعالى وهو غلط لانها انما هي آية لصفات افعال الله لا لصفات ذاته ولا
اشكال في بطلان هذا المذهب لانه تشبيه بالمخلوق وللزوم كون ذاته تعالى محلا لتلك المتغايرة المتباينة التي لا تعقل الا حادثة و
هؤلاء جعلوا علمه تعالى فعليا لتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلي وانفعالي فقالوا الفعلي ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي ما يكون مسببا عن المعلوم في الخارج فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناؤه من قبيل الفعلي لكنه ليس سببا
تاما لوجود البيت لان مادته من الحجارة والطين ليس فاعلها وكذا سائر ما يتكون منه ويتوقف عليه بخلاف علم الله بالاشياء
فان كل شيء منها ولها صادر عن علمه تعالى لانه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي
هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التي لا تنفد وامثال هذا من مقاييسهم بمداركهم الحادثة التي لا تعقل
الا ما هو من نوعها واعلم ان الناس قد اختلفوا فمنهم من قال هو غير المعلوم مطلقا اي في الغيب والشهادة واستدلوا على المغايرة
بان العلم قد يكون موجودا في الذهن والمعلوم في السوق فان علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته وهو في السوق او في
الصحراء ومنهم من قال هو عين المعلوم مطلقا في الغيب والشهادة اما انه عينه في الغيب فلان صورة زيد التي في خيالك هي صورة هيئته
حين حضوره واذا غاب عنك ومضى الى السوق لم تكن عالما به هل هو حي ام ميت متحرك ام ساكن وانما تعلم صورة هيئة الحضور
التي هي هو فهي بعينها هيئة حضوره ولا شك انها معلومة لك فباي شيء علمتها بنفسها ام بصورة غيرها فان علمتها بنفسها
ثبت ان العلم عين المعلوم وان علمتها بغيرها لزم الدور او التسلسل واما انه عينه في الشهادة فلان زيدا اذا حضر عندك
تكون عالما به فما علمت حين حضوره لا يجوز ان يكون علمك صورته الخيالية لانه اذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير
حضوره بما هو عليه من صورة او لون او وضع اذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضورية حتى لو كنت تخيله
على هيئة وحضر بهيئة مخالفة لما في خيالك انمحت ما في خيالك وتكيفت بالهيئة الحضورية فلا تحفظ الا الهيئة الحضورية
ولهذا نقول انما ينتزع الخيال صورة الشيء عند غيبته فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحضور عندك وهذا الحضور
ليس شيئا مغايرا لما هو حاضر به فلو كان المعلوم بالحضور نفس هيئة جلوسه او لون بشرته او نوع ملبوسه او حال من احواله
او تحققه ووجوده كان علمك به ما كان معلوما لك مما حضر به زيد عندك من ذاته او سائر احواله فعلمك بهيئة جلوسه حضور
تلك الهيئة الخاص الجزئي الذي هو نفس هيئة جلوسه لا الحضور العام الكلي فان العلم بالخضرة التي في الثوب حضور الخضرة التي
هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام الذي هو ضد الغيبة الصالح للسواد والبياض والصفرة فانه لو كان هذا العام هو العلم

الكلام في علم الذات بما سواها

لما جهل احد شيئا ولما علم احد شيئا لانه ليس مطابقا بالمطابقة التي هي بالمميزات اذ ما يطابق الخضرة من حيث خضرتها غير ما يطابق البياض من حيث بياضيته اذ حضور الخضرة ح بخضرتها وحضور البياض ببياضيته اذ كل منهما انما هو هو بما هو متميز وذلك حقيقته بنفسه بخلاف ما لو اريد الحضور العام فانه شيء واحد في الحاضرين ومنهم من قال العلم عين المعلوم في الغيب اي اذا كان المعلوم هو الصورة لئلا يلزم الدور او التسلسل وغير المعلوم اذا كان غير الصورة لانها ح تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم كالاول في البطلان لان العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم ولا شك ان الصورة الخيالية لا تطابق الا حالة الانتزاع لانك اذا تصورت حالة من احوال زيد كنت عالما به وهو حال حضوره فاذا غاب عنك لا تعلم الا الحال التي رايته عليها لانها هي حالة انتزاع الخيال لها منه فاذا رايته قاعدا ثم غبت عنه لم تعلم الا حال قعوده ولا تعلم هل قام ام نام ام مات ام سافر فلو يكون ما عندك علما به ولا لكان مطابقا فاذا تحرك تحركت الصورة التي في خيالك او قام قامت او نام نامت وهذا ظاهر واما الصورة العلمية فلا شك انها معلومة بها وقد ثبت فيها ان العلم عين المعلوم وغيرها مثلها الا انه قد خفي ذلك على كثير من جهة عدم ادراك الحضور الخاص الذي هو ذات الحاضر ومن توهم حصول صورة خيالية حال الحضور ومن عدم تعقل العلم الاشراقي فان كون حضور زيد عندك علما لك به قد خفي على كثير لعدم فهمهم للعلم الاشراقي النسبي الذي يوجد بوجود المعلوم لانه نفسه وينتفي بانتفائه لانه نفس كونه وعدم معرفته بانه وجوده للعالم في رتبته مكانه ووقته ولا يلزم من قولنا انه يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه انه يكون في حال غير عالم بها لما قررنا بانه تع لم يفقد شيئا من ملكه في ملكه وهكذا شانه جل شانه لم يجد شيئا من خلقه في ذاته ولم يفقد شيئا من خلقه في ملكه والحاصل ان الحق في المسئلة ان العلم عين المعلوم في الحادث والقديم فمن لم يفهم ينبغي له الا ينكر ما لا يدريه فكم خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئا وجب على الحادث ان يقتصر في معرفة القديم على ما تعرف له به ووصف به نفسه واما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكثرة مثل زيد مثلا فان له ذكرا في عالم الامكان وله في عالم الاكوان مقامات يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه فله حصة نورانية في عالم الامر المفعولي ومعنى ومعنى في عالم العقل ورقيقة في عالم الروحاني وصورة الجوهرية في العالم النفسي وطبيعة في العالم الطبيعي وذرة في العالم الهيولاني وصورة في العالم المثالي وجسم في العالم الجسماني مختلف المراتب ولاجل ذلك قال تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وقال فمن ثقلت موازينه فاخبر بكثرة الخزائن والموازين للشيء الواحد وكل واحد من هذه المراتب فهي علم الله سبحانه بها من زيد وفي كل رتبة منها وامثالها يكون العلم عين المعلوم وقد اشار تع لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تع فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وبقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته لفظا ومعنى وعلمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم علمه تع بذواتهم وصفاتهم علمه تع بصفاتهم وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تع بهم في ذاته واذا نفيت عنه تع الزمان ونسبته ومدده ونفيت الاستقبال ظهر لك انه لم يكن خلوا من ملكه في ملكه وكانت ذاته عز وجل خلوا من ملكه في ذاته وليس خلوا منه في خارج ذاته اعني الامكان كل شيء في مكانه ووقته من الامكان فكان في ازله عالما بكل شيء منها حين كان بما به كان قبل ان يكون عند نفسه وعند من سواه من الحوادث وبفهم هذا اذا رفعت الانتظار والاستقبال عن مقام ازل الازل سبحانه وتع ظهر لك ما اشرنا اليه من العلم المستفاد بيانه كما سمعت من مذهب ائمتنا ع واما هؤلاء القائلون بانه صور ازلية ثابتة المرتسمة بذات الحق تع فقد اخطاوا الصواب وطلبوا الري من السراب ان الصور حوادث فلا يكون الذات محلا للحوادث مع ما ذكرنا مكررا ان كل ما يكون ذكرا للحادث فهو حادث سواء كان صورة ام غيرها ولذا منعنا ان يكون تع ذاكرا لها في الازل لان كل ما له بها نسبة او ربط او تعلق او مطابقة او شيء من انواع الذكر او التعلق فهو حادث وانما هو سبحانه ذكره في الازل لها في الحدث بما هي مذكورة في تحققها فالصور لا تكون الا حادثة سواء كانت هندسية وحدودية ام معنوية ولا تكون الا مغايرة ومنافية للذات وثبوت التغاير في التحقق والخارج او في الذهن والتعقل او في الفرض والاعتبار دليل الحدوث وصدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديما بل يكون حادثا يصدر عنه الحادث فانك تحدث في نفسك عن ما تحدث به امرا وكذا كونه تع تام الايجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك وكون قوله وكلامه هو تعلقه بالاشياء موجب للتشبيه والحدوث لانه سبحانه لا يهم و

لا يروي ولا يفكر ولا يتصور ولا يتعقل لان هذه من صفات المخلوقين وقوله ان تعلقه هو تابع لارادته الذاتية
باطل لان التابع في صفته ما دته للشيء شاهد لحدوثه وحدوث متبوعه ولا ارادة ذاتية للحق سبحانه لان الخلق لم يصلوا
الى الازل حتى يخبروا بما شاهدوه من وجود ارادة ازلية له ولا اخبرهم بذلك وليس له نظير حتى يخبروا عنه بما في نظيره و
نده وانما يعرف من جهة ما وصف به نفسه وهو تم خاطب العباد على لسان نبيه والسنة اوصيائه وخلفائه صلى الله عليهم
اجمعين وائتمنهم على سره وامرهم ان يؤدوا الى عباده جميع ما اراد لهم من الهداية واخبروا بانه عز وجل ليس له ارادة هي
ذاته وليست الارادة علما له وانما هي فعله لا غير فمن زعم ان لله ارادة ذاتية هي ذاته وعلمه تم فقد تقول على الله سبحانه ووصفه
بما منع من ان يوصف به وقد تقدم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد والقائلون بارتسام الصور ان قالوا باتحاد العلم بالمعلوم لزمهم كون
ذاته تم محلا لذوات الاشياء وهو افضح من القول بالمغايرة وان كان ايضا باطلا واما المذهب الثاني وهو القول بوجود
صور الاشياء في الخارج كما تقدم فان ارادوا بها المثل الافلاطونية بمعنى ان الصور الخارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه وعن
الاشياء اى المعلومات فهو باطل بارادة العلم القديم لان القديم لا يكون خارجا عن الذات ولا صورا متغايرة ولو ارادوا
العلم الحادث كان صحيحا ليس فيه الا مغايرة العلم للمعلوم واما المذهب الثالث وهو القول باتحاده تم مع الصور المعقولة
وهو المنسوب الى فرفوريوس واتباعه وظاهر كلام المص اختياره حيث قال في الكتاب الكبير واما المنسوب الى فرفوريوس
فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ
كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما
ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام
في مباحث العاقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته ودقته
ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن
له قوة خوض في العلم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل و
المعقول وقد بينا بطلان القول باتحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر وانه يلزمه اتحاد العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه
العبارة فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادية الزمانية اما انها غير معلومة او انها في ذاته متحد لها وما ذكره
المص من رد المشايخ على فرفوريوس وتسفيه رايه فهو في محله ولكن كما قال الشاعر   وعين الرضى عن كل عيب كليلة   وكيف لا يكون
ما قالوا في الرد عليه صحيحا وهو يثبت صورا ولا تكون الا متمايزة متغايرة باى فرض اعتبره ويجب ان تتميز عن الذات ولو
عنده تم بان يعلم ان في ذاته صورا غير ذاته هي صور غيره فان علم ذلك وجب التغاير والتكثر واعتبار الاتحاد بحيثيته
او ملاحظة ما ينافي الوحدة الذاتية والبساطة الحقيقية وان لم يعلم ان في ذاته وحقيقته شيئا مغايرا كان الحكم بوجود صور
وباتحادها ضلالا مبنيا على ان قوله مع المص واتباعهما بانا نريد بالاتحاد غير ما يفهمونه عامة الناس غلط ومغالطة لانهم
يدعون على الناس انهم ما يفهمون من الاتحاد الا الامتزاج وهو غير مراد بل مرادهم شيء اخر ما يعرفونه الا الخواص وهذا
من تعظيم الحقير بابهامه والا فانهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان وان تمايزت وتشخصت في انفسها
لكنها غير متمايزة لا في انفسها ولا في الشجرة اذا قلت الشجرة واردت بها الكل من حيث هي شيء واحد اذ ليس شيء غير الشجرة
وهذا الاتحاد اسوء حالا من الاتحاد بالامتزاج لان المغايرة اضمحلت بالامتزاج وهي باقية بذلك الاتحاد المدعى د
فبالامتزاج اقرب للبساطة مما بالفرض والاعتبار فان قلت ان فيما هو بالامتزاج مفاسد منها ان ما هو غير الذات يلزم منه
انقلاب الحقائق ان كانت الصورة حادثة الى قدم الكل او حدوث الكل وافتقار الغني الى الاجزاء ان كانت قديمة ومنها
اختلاف الحالات ومنها الامتزاج فانه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلت هذا صحيح فيما بالامتزاج ومن ثم انكرت
الكل الامتزاج والاعتبار واما الامتزاج فلمثل ما قلت واما بالاعتبار فاول ما فيه انه لا يغير الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الامر
فانك اذا اعتبرت ان شيئا موجودا معدوم او بالعكس او ان الفقير غني او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن

الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه

ما اعتبرت مما هو خلاف ما هو عليه وثانياً انك بعد ان عرفت ان الاعتبار لا بغير ما هو الواقع كنت في كل احوالك ذاكراً
للتوحيد ولا نعني بالشرك الذي لا يغفره الله الا هذا ونحوه وليس هذا الشرك اللازم من هذا مما يخفى حتى يحتمل التسامح
فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار افحش مما يلزم من الامتزاج وان كانا من نوع واحد لان الامتزاج قد يخفى في بعض الصور
على بعض الناس فربما لا ينافي مطلق العفو واما المذهب الرابع وهو ما ذهب اليه افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه
صوراً منفصلة عن ذاته وعن الاشياء وهي المثل بضم الميم والثاء اي مثل الاشياء التي قد يميزها علم الاشياء الحادثة
فلا يكون جاهلاً لتقدمها ومنفصلة عنه فلا يكون مركباً منها ومن الاشياء فلا يتصل القديم بالحادث ونقل كثير
من العلماء ان افلاطون اجل قدراً من ان يريد هذا المعنى المعروف وانما يريد بالقدم القدم الامكاني وكانه اشار
الى علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء كونه من الممكنات وانه جعلها في العنصر الاول انها في الكتاب الاول
الذي هو خزانة الاكوان والامكان وهي منفصلة عن ذاته لانها من جملة مخلوقاته ومنفصلة عن خلقه لانه خلقها وجعلها
علة لمن هو دونها وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً وان اريد به العلم الازلي الذي يحكم اهل التوحيد بانه عين ذات
الله سبحانه فهو باطل لان الحكم عليه بالانفصال عن الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء وبالانفصال عن الاشياء تثليث
للقسمة بان يكون شيء ثالث لا خالق ولا مخلوق وليس على حد الركن من الجملة الواحدة كما قال الص ع لحمران بن اعين في العلم
من كماله كيدك منك لان اليد غير منفصلة وقوله فيما نقل من مذهب افلاطون والمثل العقلية لا يريد العقل الامكاني
على ارادة العلم الازلي وانما يريد به تعقل الحق سبحانه للاشياء الذي هو عبارة عن قول كن فان هذه كلمة التامة هي
وقوع ارادته على المراد والارادة هي ذاته تعالى هذا قول للمص وهو خطاء بل الحق الابق تعقله نعم اذ لا يصح الاخبار بالتعقل
عنه واذا قلنا الارادة الحق منه ان معنى التعقل ايجاده معقولية الشيء المعقول وهو عبارة عن قوله وكلمة التامة التي هي
نفس ارادته وهي المعبر عنه بكن وقوله وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها صالح بظاهره للمص ولنا مع اختلاف المراد
واما المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت الاشياء المعدومة في الامكان لانهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت
وعندهم عن ثبوتها في الامكان ازلي وكذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً والحق
ان القول في الثبوت والوجوب والقدم وعدمه في هذه الاشياء المشار اليها هو ان الثبوت الذي يريدون به مغايرة
الوجود معنى اصطلاحي والانسب فيه ان يقال كان الله سبحانه ولا شيء وانما هو وحده ثم خلق المشية بنفسها يعني بها الفعل
اي خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان وما فيه من الممكنات على وجه كلي وهي الاشياء الثابتة اي الموجودة بالوجود الامكاني
ثم اوجدها بوجود الكوني وهي صور علمية بالاشياء امكانية في وجودها الامكاني وصور علمية اي ذوات وصفات
علمية بالاشياء كونية في وجودها الكوني ففي الرتبة الامكانية خلقها عز وجل كذلك وهي الخزائن التي لا تنفد ثم خلقها في
الرتبة الكونية وهي الخزائن المحتاجة في حصولها وبقائها الى المدد من الخزائن الامكانية فالمعدومة في الامكان موجودة
بالوجود الامكاني الذي يقع علماً ومعلوماً بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعي فانها ليست شيئاً ولا يقع علماً ولا معلوماً
وليس لها لفظ وانما اللفظ المستعمل فيما يتوهم انه منها وهو ممكن اذ لا يكون لفظ الا بازاء ممكن موجود اما في الامكان او
في الاكوان فلا يكون بازاء القديم نعم ولا الزم الاقتران والازاء اللذان هما من صفات الحوادث ولا يكون بازاء الممتنع
على ما يريدون لانه ليس بشيء وانما يعبر به عما يتوهمونه وان كان انما يذهبون الى الممكن لانهم يتصورونه الممتنع والممتنع
لا يمكن تصوره وانما يتصورون ممكناً يسمونه ممتنعاً ولو اطلقنا على هذه الممكنات الثابتة في الامكان الذي هو من جملة
ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الامكاني او اللغوي وهو السابق او الشرعي وهو ما كان له ستة اشهر فصاعداً واما
القدم الذي هو المعنى اصطلاحي فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة في حال ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الامر في
الخارج ام في الذهن ام بالفرض والاعتبار وان كان بالمفهوم فانه ما عرف القدم المعلوم وكذا الازل عز وجل فهذا المعنى
هذا الثابت يكون قولهم صحيحاً وحقاً والا فهو باطل عاطل وقول الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً
لا عينياً على ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين الا انه على نحو الامكان اما على نحو القدم فليس بصحيح واما كونها علوماً لا اعياناً

الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تع

تصح على الظ واما في نفس الامر فهي علوم وهي اعيان وصفات وهي علل وهي معلولات وهي ادلة وهي مدلولات وكذا سائر الخلق كل شيء في هذه الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكوني واما المذهب السادس فهو القول بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الاجمالي سابق على الاشياء لانه ذاته وذاته سابقة على كل شيء وله علم تفصيلي بالاشياء مقارن لها في التحقق وبعض اهل هذا القول جعل ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء كلها وبعضهم جعل ذاته تعالى علما تفصيليا بالمعلول الاول واجماليا بما سواه وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافت مناف لقواعد التوحيد وضوابط القدم فان من جعل ذاته علما اجماليا بالاشياء او بالمعلول الاول او بما سواه يلزمه ان يكون ذاته غير عالمة بالتفصيلية والتجاؤهم الى الاجمال فرارا من تغير العلم اذا تعلق بالجزئية الزمانية والتفصيلية ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما اذا كان التعلق على وجه كلي ووقعوا فيما يلزمهم من تبعيض العلم وجعله عضين فان من جعل الذات اجماليا في كل الاشياء اخرج منه جهة التفصيل ومن جعله اجماليا بالمعلول الاول اخلى من العلم تفصيله واجمال ما سواه ومن جعله اجماليا بما سوى المعلول اخرج تفصيله واجمال الباقي فلا يكون علمه عاما لكل شيء مع تكثر ذاته بتكثر متعلقاتها واختلافها وقوله فاذا علم ذاته علم كل شيء يشير به الى ان الاشياء لوازم ذاته ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم وفيه مع ان اللازم والملزوم مبنية واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته واختلاف اعتباراته فان العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لا نفسه والاجمالي المقدم عليها مقدم على التفصيلي المقارن لها ومغاير له واما المذهب السابع وهو القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث واجمالي بما سواه مما بعده وهكذا ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون معلولاته علما ذاتيا له قديما مع حدوثه اذ المعلولات حادثة وكلام صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته فمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها واختلاف اطوارها في الاجمال والتفصيل والتقدم والتأخر والعلة والمعلولية هي علمه الذي هو عين ذاته فانا اي شيء اقول بابن ردي ما لهذا القول شرحا عافانا الله من هذه الامراض المزمنة والحاصل ان المذاهب التي سمعت ذكرها بالاشارة فالاول ما اشتهر عن معلم الفلاسفة بانه صور الممكنات كما تقدم وحصولها في ذاته حصولا ذهنيا جاريا على اصلهم في ثبوت الوجود الذهني بان الاشياء توجد في الذهن بذواتها وحقائقها معراة عن العوارض الخارجية لا باشباحها وامثالها كما ذهب اليه بعض مشايخ الصوفية كابن عربي وغيره والثاني ما ذهب اليه الرواقيون والمحقق الطوسي والشيخ المقتول ومن حذا حذوهم كما تقدم بانه صور الاشياء في الخارج وكل على اصله في الثبوت فمنهم من نفى الوجود الذهني وانما يرى في الذهن ما هو ثابت بحقيقته في الخارج الا انها معدومة كالمعتزلة ومنهم من اثبت الوجود الذهني في الحادث ونفاه في القديم واثبت هذه الصور في خارج الذات صورا علمية اي عين ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه القديم ومنهم من جعل ذلك علمه الحادث وهذا مذهب ائمة الهدى ع واما ما توهمه الاشاعرة كما ذكر المص في المتن من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه فاعلم ان ظاهر كلام المص انهم يزعمون ان العلم الازلي مع تحققه في نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن ارتبط به واما انه قديم فقط فان صفة القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة والا لكانت حيثية القدم حادثة فيكون اما حدوث القديم او الحيثية ليست له واما ان العلم لا يتعلق بالممكن الا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهب الاشاعرة لان المعروف من مذهبهم انه سبحانه خاطب المعدومين وكلفهم وامرهم ونهاهم ومعلوم من هذا انه علمهم حين كلفهم فكيف لا يتعلق علمه بهم الا وقت وجودهم هذا خلاف المعروف من مذهبهم وعلى هذا لو صح عنهم فلا عيب فيه لان العلم القديم لا تصح نسبة التعلق اليه ولو صح فلا عيب فيه ومثل بصرك فانه موجود وان لم يوجد مرئي فاذا وجد المرئي تعلق بصرك به وكذا سمعك هو موجود قبل وجود كلام فاذا وجد كلام تعلق به وكذلك العلم ولو تعلق بما لم يوجد لكان جهلا لا علما فلو قيل بان علم الله القديم لا يتعلق بالممكن الا بعد وجوده عنده لكان حقا وهذا هو مذهب الحق وقد تقدم حديث الصادق ع كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور وهذا ظاهر لا اشكال الا في شيء وهو نسبة الوقوع والتعلق وما اشبههما الى القديم وهو ممتنع لان ذلك من صفات الممكنات فلا بد لنا من التأويل وهو ان العلم القديم هو السابق على المعلوم واما الوقوع والتعلق والمطابقة وما اشبهها فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم ولما كان في حقيقته اثرا من فعل القديم نسب اليه فقيل وقع على المعلوم

الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

اى تعلق اثر تعلقه بالمعلوم كما مثلنا من تقدم وجود سمعك على كلام زيد فلما تكلم وقع سمعك اى سماعك له وادراكك لكلامه وهو اثر سمعك الذي هو ثابت في قولى انت السميع وادراكك الكلام سمع حادث بحدوث الكلام وهو صفة فعلية اشراقية فتعلق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده لان هذا التعلق اشراقى ظهور الذاتى كالنور من المنير وكالصورة التى اذا وضعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها وقد ذكرنا ان الصورة مركبة من المادة وقلنا بانها من المقابل للمرآة اشراق وظل منفصل اى الاشراق المنفصل القائم بالصورة المتصلة وهى التى في المقابل قيام صدور وهو مادة الصورة التى في المرآة وصورتها هيئة المرآة ومعنى كونها منفصلة انها قائمة بما في الشخص قيام صدور وليست هى الصورة الشخص المرئية فيها لان هذه لا تتغير بتغير المرايا لقيامها بالشاخص قيام عروض والتى تقع في المرآة تتغير بتغير المرايا فهى منفصلة منه كالكلام من المتكلم وكالنور من المنير فهى اشراق فعلى من الصورة القائمة بالشاخص تظهر بظهور المرآة وتذهب بذهابها وهى اية العلم بالمعلومات الحادثة بحدوثها اعنى تعلق الذاتى واشراقيتها ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرآة كذلك شرط تحقق هذا العلم الاشراقى الذي هو تعلق العلم الذاتى بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اى حضوره للعالم الحق والبسيط البحت بما به هو وما هو هو ظهور الحق تعالى به له وهو كنه المعلوم وكنه المعلوم ظهور الحق بذلك المعلوم مثلا حقيقة زيد هى ظهور الله سبحانه لزيد به وظهوره سبحانه لزيد به اشراقى فعلى لا ذاتى لانه لو كان اشراقا ذاتيا لكان زيد قديما ولكنه اشراق فعلى يعنى انه لما اراد ان يتعرف الى زيد ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد وذلك الوصف هو حقيقة زيد ونفسه التى من عرفها عرف ربه وذلك انه تعالى نقش زيدا على هيئة معرفته نفسا فهو انيا يعنى خاطبه على جهة المكافهة ولا شك ان احداث ذاته اشراق فعلى وتلك الذات المحدثة هى المتجلى لها وهى النور الاشراقى وكان زيد قبل هذا الاحداث غائبا لم يكن مذكورا بالذكر الكونى ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره هو ما به هو وهو المتجلى به وهو العلم به وهو اشراق فعلى صدر عن علمه تعالى الذي هو ذاته صدورا اشراقيا فعليا لا ذاتيا فافهم فقد رددت وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة عن المقصود لتفهم المقصود واما ما تجشمه واقتحمه بعض المتأخرين من ان العلم الاجمالى في الذات او بالنسبة الى بعض المعلومات او كلها فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه واعلم ان هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلة وشبهوه بكونه مدركا قالوا كما انه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات وهو قول لبعض العامة ونسبه الى هشام بن الحكم ومن اطلع على كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته عرف بان هذه النسبة افتراء وكذب ومنها انه لا يعلم الامور الحاضرة وشبهوه بكونه قادرا قالوا كما انه لا يقدر على الموجود فكذلك لا يعلم الموجود ونسب ابن الراوندى هذا القول الى معمر بن عباد ايضا فقال انه يقول ان العالم غير المعلوم والشيء لا يكون غير نفسه ومنها انه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالما بشيء اصلا وانما احدث لنفسه علما علم به الاشياء ونسب هذا القول بعض العامة الى جهم بن صفوان ومنها انه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفاصيلها وانما يعلم ذلك اجمالا وهؤلاء يسمونهم المسترسلية لانهم يقولون يسترسل علمه على المعلومات اجمالا لا تفصيلا وهو مذهب الجوينى من متكلمى الاشعرية ومنها قول من قال انه يعلم المعلومات المفصلة مالم يفض القول به الى محال وزعموا ان القول بانه يعلم كل شيء يفضى الى المحال وهو ان يعلم ويعلم انه يعلم وهلم جرا الى ما لا نهاية له وكذلك المحال لازم اذا قيل انه يعلم الفروع وفروع الفروع ولوازمها الى ما لا نهاية له قالوا ومحال اجتماع كل هذا الغير المتناهية في الوجود وهذا مذهب ابى البركات البغدادى صاحب المعتبر ومنها قول من زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية وانما يعلم الكليات التى لا يجوز عليها التغير كالعلم بان كل انسان حيوان ويعلم نفسه ايضا وهو مذهب ارسطو وناصريه من الفلاسفة كابن سينا وغيره ومنها قول من زعم ان الله لا يعلم شيئا اصلا لا كليا ولا جزئيا وانما وجد العالم عنه بخصوصية ذاته فقط من غير ان يعلمه كما ان المغناطيس يجذب الحديد بالقوة فيه من غير ان يعلم بالجذب وهذا قول قوم من القدماء الفلاسفة وغير ذلك من المذاهب الباطلة ويمكن الاستدلال لهذه الاقوال بادلة بعض من تقدم من المذاهب السابقة ولا فائدة فيها **قال** ثم ما اشد في السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع صور علمية حاضرة عنده تعالى حضورا علميا والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادى وجود ظلمانى محتجب بنفسه عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبته عن ذاته وجمعيته عين افتراقه ووحدته عين قوة كثرته واتصاله عين قبول انقسامه **اقول** ما اشد سخافة

في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

قول المصنف في الرد على هؤلاء فانه بعد اعترافه بانه تعالى بكل شيء عليم وانه خالق كل شيء وانه يعلم من خلق فما يقول في هذه الصور المادية
مع ما هي عليه من انغمارها في المواد وامتزاجها بالاعدام والاعشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع فان قال
كان شيئا فالله سبحانه خلقها والخالق يعلم خلقه ولا تكون مادتها وكثافتها مانعة من كونها معلومة كما انها لا تمنع من ان تكون
مجعولة وان كان الفعل بما في الامكان ما يساوي تجرده ولطافته فكما ان فعل الله الذي هو مشية الله سبحانه وابداعه يتعلق
بالماديات بواسطة اسبابها من الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلق بها العلم الامكاني بواسطة تلك الاسباب هذا
على قول غيرنا واما على قولنا من ان العلم عين المعلوم فبالطريق الاولى وكل شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه وكلها اشراقي
فعلي ويترتب وضع الاشراقات فيها كترتيب الاشعة المتعددة المراتب بالنسبة الى مبدءها فان الشمس مشرقة على الجدار وعلى مقابله
بواسطة اشراقها على الجدار وعلى مقابل مقابله بواسطة المقابل الاول وهكذا وكلها اشراقات للشمس وان كان بعضها بواسطة
بعض وكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكل مثلا اشراق بواسطة الحقيقة المحمدية ص وهي مع العقل وبالنفس الكلية بواسطة
عقل الكل وبطبيعة الكل بواسطة نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل وهكذا نزولا مترتبا الى الثرى كل واحد علم ق
معلوم بواسطة علته في العلية والمعلومية وكلها اشراقي بواسطة اشراقي فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الايجاد عندهم
وبانبساط الايجاد عندنا والاعدام والاعشية والظلمات وبما صورت وكونت به كالمجردات حاضرة عنده سبحانه حضورا
عليا ومعلوميا كل في مكان حدوده وزمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه في تكوينه فاين سبحانه هذا القول و
البرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق وذلك لان البرهان الذي ادعى قيامه على ان هذا النحو من الوجود المادي يعني الصور
المادية الاجسام العنصرية وجود ظلماني الخ يقعد فعود انقطاع وتهافت ويقوم البرهان الحق على خلافه لان القاعدة بان
العلم اما صورة المعلوم او ذات المعلوم فان فرض انه صورة المعلوم وصفته لم يكن في كون صفة الكثيف وصورته كثيفة باس
بوجه اذ الحكمة الالهية يقتضي كون الصفة وصف الموصوف وانصافه بما هو عليه في نفسه من لطافة او كثافة فلو فرض كون صفة
الموصوف الكثيف لطيفة او الموصوف الطويل عريضة او بالعكس فيهما او الابيض سوداء او بالعكس لم تكن علما كذلك بل يجب ان
يكون العلم مطابقا في جميع ما هو عليه والا لم يكن علما بذلك المعلوم واذا كان الحكم على الصور العلمية بانها خارجة عن الذات
فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير قصيرة وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة واما ان المناسب للعلم ان يكون
مجردا او لطيفا فانه يجري في المناسبة وفي التعلق وغيرها مجرى الفعل كما قلنا سابقا فكما ان الجسم صدر من فعل الله الذي ليس في
الامكان الطف منه ولا اشد تجردا كذلك يتعلق العلم به الذي هو فرع على الفعل في جميع احواله فيكون مثل الفعل في التعلق والو
وعدمها فكما ان الجسم الذي هو ابعد الماديات قائمة بالفعل قيام صدور هو وجميع اسبابه كذلك يكون تعلق العلم به على نحو تعلق
الفعل به هذا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة في صحة كون المادية منه ضبط والا لم يكن
معلومة اذ العلم به حضوره بما هو به وانما هو حضوره بما هو به هو وما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما اشبهها

وقوله وجوده ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه لا ينافي صحة كونه علما فان كونه وجودا ظلمانيا هو ما هو عليه في ذاته ولا يعلم
الشيء بغيره لان غير كونه ظلمانيا غير حقيقته ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته فلو كان محتجبا بنفسه عن نفسه لما علم الا بانه محتجب بنفسه
عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجبا بنفسه عن نفسه لكان المعلوم غيره على انا لو لم نقل ان العلم عين المعلوم بل هو صورته لكانت
صورة المادي المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه اي الصورة البسيطة المجردة هي صورته التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص اذ لو كان فيها
زيادة لما كانت صورته المجردة عن الغير بل هي صورته التي هو عليها وزيادة وصورة الشيء البسيط صورته لا غير فقوله وهو
بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبته ذاته عن ذاته غلط بل هو بهذا النحو من التركيب والظلمة والكثافة هو لا غيره فحضوره لذاته
عين حضوره ذاته لذاته فانا اسئلك عما تتعقل من نفسك ووجدانك اذا خطر عندك الحجر حضوره لك الذي به علمه هو حضوره
لذاته ام لا بمعنى انه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته لانه لو كان كذلك لما حضر لك شيء اذ لم يحضر بذاته فحضوره لذاته اي حضور
الذاتي عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبته ذاته عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء والمراد شعور ذاته بذاته وهذا
لو سلمناه لما كان شرطا للعلم العالم به اذ شرط علم الله ان يكون العالم مشعرا بالمعلوم حاضرا عنده بما هو به هو لا ان المعلوم يكون

من هذه الحيثية ولو
كانت صورة العلم باللطيفة
كثيفة او بالعكس لم تكن
علما به ع

هو ع

البسيط

عده

فى بطلان بعض المذاهب فى علم الله تعا

مشعر بعدم غيبته عنه او بكونه معلوما عند العالم واين هذا من ان الدليل يقتضى الحق ان الشئ لا يكون حضوره لذاته عين غيبته ذاته عن ذاته بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته والا لم يحضر شئ اصلا والعلم حضور المعلوم للعالم لا المعلوم مع ان حضور المعلوم بما هو به هو للعالم هو عين المعلوم فاذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبته عين ذاته عن ذاته بل هو حضور عين ذاته لذاته كما ذكرنا مكررا وقوله جمعيته عين افتراقه ليس كذلك لان الممكن لا يكون اجتماعه عين افتراقه الا باعتبارين وكذا وحدته عين قوة كثرته و اتصاله عين قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة فى هذه اى فى ان اجتماعها لا يكون عين افتراقها الا بلحاظين فان زيد المركب من وجود وماهية كان اجتماعه من جهة وحدة زيد وافتراقه من تغاير الوجود للماهية وكذا الباقى على انا نقول هذه الاشياء المطلقة القائمة المادية كيف لا يصلح ان تكون علما حادثا اشراقيا بان العلم يكون الحادث البسيط المجرد عن المواد كلها وذواتها او كل صفاتها ويصلح ان يكون الحق عز وجل كلها لانها من الاشياء وبسيط الحقيقة كل الاشياء وعينها ان هذا الاختلاف **قال**

وقل لى ايها الرجل العلمى اذا كان بما هو الوجود بالذات للبارى حاضرا عنده بصورته المغمورة فى المادة الوضعية التى لا ينالها الحس فضلا عن الخيال او تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلا للقسمة المقدارية والاشارة الوضعية والوجود العقلى نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعى فمحال ان يكون التعقل تجسما والجسم معقولا **اقول**

يريد ان علم الله سبحانه بها حضورها عنده بما هى وجود بالذات فلو قلنا بان صورته المادية المغمورة فى المادة التى لها وضع وترتيب اجزائها بعضها على بعض او ترتيب اجزائها على اجزاء خارجة عنها التى يتعالى الحس مع انحطاطه عن مقام التجرد عن ملائمتها فضلا عن الخيال ويلائمها المتعقلات التى لا يلائم الا المجردات عن المواد كالمعانى بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن المواد الا بتوسط النفوس لكنا قائلين بملائمة الماديات للمجردات ومجانستها لها لان هذا الشئ لا يكون وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية ويكون قابلا للقسمة المقدارية مع تجرده المنافى للقسمة والمقدار وقابلا للاشارة الوضعية كذلك لكونها من لوازم الحيز المنافى للتجرد واقول وفى هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط كل شئ بحسبه فان حضور كل شئ عين ما هو عليه مما به هو هو وما به الشئ هو وجوده بما تعين به وتحقق فى مكانه ووقته من مراتب الوجود وهذا هو ما عليه كل شئ من الاشياء وكل شئ من الاشياء لا يكون معلوما الا بما هو عليه ولا يعلمه العالم الا بما هو عليه وتحققات هذه الاشياء وتميزاتها بما به متعينة هى التى علم الله تعالى بها وهى صور علمه بها ومجموعها الكتاب المحفوظ فعلى ما اخترناه تكون كل صورة علمه تعالى بها وكل جسم علمه تعالى به فاذا تعقلت صورة زيد فان المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه بنفسه لا يدرك الا معنى زيد المجرد عن الصورة ويدرك الصورة بواسطة النفس ويدرك جسم زيد بواسطة النفس والنفس بواسطة البصر فالعقل يدرك الجسم بواسطتين فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر فى الخارج وبالصورة نفسها الحاضرة فى خيالك وبمعنى زيد نفس معنى زيد فى العقل وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له وبصورته عقلك بواسطة النفس وبجسمه عقلك بواسطة النفس والبصر فعلمه تعالى بهذه الاجسام المادية عندنا نفسها وعينها الحاضرة عنده تعالى فيما اقامها به من المكان والزمان وعند اولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى بوسائط ايجادها من فعله فكما ان فعله الذى هو اشرف الممكنات واشرف من علمه بها لانه احديته تعالى بفعله انما تعلق بها بتوسط عللها كذلك علمه يتعلق بها بواسطة علل ايجادها فلا محذور فى ان يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية الى اخر ما قال اذ معقوليتها حضرت لعاقلها فى رتبة كونها بوسائط ايجادها وانوجادها اذ حضورها بما احدثه به عليه فافهم والمصنف لو انه التفت الى وسائط تكوينها وتكوينها لما انكر ما قلنا وقوله والوجود العقلى نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعى فيه انه ليس مخالفا اذ لو كان مخالفا لما صدر عنه ما هو مخالف له وانما هو الطف منه والارتباط بين المجردات والماديات ان لم يتحقق بالوسائط لم توجد الماديات اصلا وان تحقق بالوسائط ثبت المطلوب فقوله فمحال ان يكون التعقل تجسما والجسم معقولا ليس بشئ لانه اذا لم يكن التعقل تجسما والجسم معقولا بالوسائط لم تكن معلومة ولا محدثة اما انها لا تكون معلومة فلان العلم لا يكون الا بالوجود العقلى والوجود العقلى مخالف للاشياء المادية مباين لها فلا يكون معلومة به فتبقى فى وجودها مجهولة لا يحاط بها علما واما انها لا تكون محدثة فلان الاحداث لا يكون الا بالفعل البسيط المجرد عن جميع المواد والماديات لان المواد والماديات اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل واذا كان المجرد مخالفا للمادى مباينا له ولو بالوسائط الملائمة للطرفين لم يتعلق بالمواد والماديات بقيت فى امكانها غير محدثة هف **قال** ولا تصغ الى قول

كما قلنا

في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

من يقول هذه المكونات الجسمانية وان كانت في حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدأ الاول وعالم
ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو وجود الشيء لا يتبدل بعروض الاضافة وكون الشيء ماديا عبارة عن خصوصيات
وجوده ومادة الشيء وتجرده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء كان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد
كذا عرضية العرض ووجوده فكما ان وجودا واحدا لا يكون جوهرا او عرضا باعتبارين كذلك لا يكون مجردا او ماديا باعتبارين نعم لو
قبل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي ايضا معلومة بالعرض لكان وجها وقد مر ان
ما عند الله هي الحقايق المتاصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عند الله كنسبة الظل الى الاصل **اقول** يريد انك لا تلتفت الى قول من
قال ان هذه الاشياء المادية الجسمانية وان كانت في نفسها متغيرة متبدلة لا تصلح ان تكون من حيث كونها متغيرة معقولة
لان تعقلها لم ليس متغيرا الا انها بالنسبة الى المبدأ الاول سبحانه والى ملكوته اي عالم ادراكاته للاشياء تكون هذه الجسمانية وامثالها ثابتة غير متغيرة لكونها حاضرة عنده بما هي به هي اقول لك يا طالب الهداية لا تصغ الى هذا المضمون عن الالتفات الى قول هذا
القائل فان قول هذا القائل صحيح لان العالم عز وجل نسبته الى جميع الاشياء على السواء فلا يكون العقول المجردة والارواح القادسة
عنده حاضرة قبل حضور الماديات عنده والا لكان في حال غير حال ذاته المقدسة فاقد الشيء من علمه ومنتظر الشيء من ملكه ومحتاجا
في حصول بعض ملكه وبعض علمه الى المفارقات تعالى الله عن الحاجة والفقدان والانتظار لما ياتي وعن ان يكون فيما له امكان او
استكمال ويتم عن هذه العبارات التي يقولها المصنف مثل كونه تعالى عاقلا ومتعقلا لشيء الا ان يكون ذلك من باب الحكاية كما انا
نحكي عباراته ونوردها على لفظه لا على معناه فقول القائل انها عنده ثابتة غير متغيرة صحيح لانه هو المغير لها والمبدل لاوضاعها
فلا يخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده ولا شيء من ذلك خارج عما وضعه فيه من ملكه ولم يتجدد فيهما ما ليس عنده فالحق في هذا الكلام
ان هذه الماديات الجسمانيات معلومة له تعالى بما هي حاضرة لديه في اماكن حدودها واوقات وجودها بما هي عليه في ذواتها في
حالتيها حالة تبدلها وتغيرها وحالة انخفاضها بما هي به في كتابه الحفيظ وهذا الحضور الذي لديه هو هي بكنه ظاهرها وباطنها
وتبدلها وانخفاضها لم يكن منها غير حاضر ولم يحضر منها غير ما لم يكن فهي معلومة لديه مع معلومية مباديها وملكوتها جميعا
بالذات وانما تتوقف على اصولها ومباديها وملكوتها جميعا بالذات وانما تتوقف على اصولها ومباديها بالنسبة الى انفسها لا الى
علمه بها الذي هو نفس حضورها نعم تتوقف بالنسبة اليها في انفسها والى العالم بها من عللها ومباديها كما مثلنا قبل هذا الان
كلامنا هنا الذي في العلم الحادث وفي محله الذي هو الفعل وما دونه فهذه الماديات معقولة بما هي به هي وحاضرة كذلك ومعقوليتها
بما هي عليه في حالتي تبدلها وثباتها ومع هذا فليست بتبعية اصولها وعالم ملكوتها لما قلنا من ان مباديها واصولها لم تحضره
لديه سبحانه قبل حضور هذه الماديات والفروع وقوله وذلك لان نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الاضافة فاقول ان
كانت الاضافة اليه فلا تتبدل وان كانت الاضافة اضافة الى غيره فلا ريب في انه يتبدل وقوله في كون الشيء ماديا عبارة عن
خصوصيات وجوده يعني ان ماديته هي خصوص وجوده اي تحققه وتحصله لا انها جزء هويته بان تريد بهذا الوجود المادة
بالمعنى الاول من الوجود كما تقدم وهو ان الوجود هو انه صنع الله ونور الله واثر فعل الله والماهية هي انه هو وكونه ماديا هويته
بحسب نفسه وانيته ولكن المصنف ما يفهم من الوجود الا ما يريده من كونه من سنخ الحق ويريد من كونه ماديا هو ما تركب من العناصر
اذ المجردات عنده لا مادة لها اصلا حتى انه صرح في كتبه بان العقل بسيط الحقيقة بمعنى انه لا مادة له ووجه غلطهم ان الحكماء المتقدمين
قالوا ان عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع والملئكة العقليون والنفسيون والطبيعيون مجردة عن المادة والمدة و
يريدون انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية واتى من بعدهم ولم يفهموا مرادهم وحكموا بان تلك مجردة عن مطلق المادة
والوقت حتى ان بعضهم كصاحب البحار الاخوند الملا محمد باقر المجلسي ره ذكر في كتاب البحار تفريعا على هذا الفهم ان من قال
بان شيئا سوى الله مجرد فهو كافر لعدم ورود ذلك في الاخبار لانه قال على ما فهم من كلام المتاخرين الذين غلطوا على مراد المتقدمين
وفهموا ان معنى كونه مجردا انه لا مادة له اصلا ولا وقت وهذا لا يصح الا في الحق المتعال سبحانه وتعالى وحكم الاخوند على كلام المتاخرين
ونحن نريد بالمجرد الحادث ما كان مجردا عن العناصر والزمان وله مادة نورانية جوهرية ومدة دهرية كالعقول وما دونها عن المجردات
على ان تعليل صاحب البحار غفلة لانه علل ذلك التكفير بعدم ورود المجرد لله سبحانه في الاخبار وقد روي هو في كتاب الغرر والدرر

في نفسه

معقولات

هي

هي المادة [illegible] الخصوصيات هي الصورة وكونه ماديا عبارة عن [illegible] الوجود

فی ابطال بعض المذاهب فی علم الله تعالی

للکراجکی فی قول امیر المؤمنین ع وقد سئل عن العالم العلوی قال صور عالیة عن المواد عاریة عن القوة والاستعداد تجلی لها فاشرقت وطالعها فتلألأت والقی فی هویتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحدیث ولا نعنی بالمجرد الا کون الشیء عالیا عن المواد عاریا عن القوة والاستعداد وفی بعض الحدیث عاریة عن المواد عالیة عن القوة والاستعداد والحاصل ان المصنف علی رأی المتأخرین من ان المجرد هو العاری عن مطلق المادة ومطلق الوقت بدلیل حکمه بکون العقل الکلی کل الاشیاء لانه بسیط الحقیقة کما صرح به فی اول المشاعر وقوله ومادة الشیء وتجرده لیسا صفتین خارجتین عن ذات الشیء یعنی به ان کون الشیء مادیا ای مرکبا من العناصر ومجردا ای عاریا عن المادة او العناصر لیسا عارضین للشیء بل ذاتیین له ویجیء عنه اعتبار کونه صورة علمیة او معلوما بالذات ان یکون مجردا عن العناصر لیمکن ان یلائم ذات الحق سبحانه او ملکوته کما اشرنا الیه سابقا وکونه ماديا مخالفا ومنافیا لما یعتبر فی کونه علما او معلوما بالذات والشیء لا یکون مجردا ومادیا وان کان بالاعتبارین لانهما صفتان ذاتیتان هذا مراد المصنف وهو غیر صحیح من وجوه منها انه لا یشترط فی المعلوم بالذات التجرد والا لما صح ان یکون المادی لذاته معلوما ومنها انه قد ثبت بالبرهان القطعی ان العلم عین المعلوم فلو یشترط فی کون الشیء علما به مجردا والا لما کان المرکبات والمادیات علما بها بالذات المجردة علما له وعلمه عین ذاته ولا تکون العینیة الا بالاتحاد والعاقل عنده یتحد بالمعقول اذا کان صورة مجردة لا ان کان مادیة کما ذکره فی سائر کتبه وقد ذکرنا فی شرح المشاعر بطلان اتحاد العاقل بالمعقول والا لاتحد العاقل بضده ولکانت المادیة غیر معقولة ومنها انه لا مانع من کون الشیء بسیطا ومرکبا باعتبارین کما قالوا فی عبد الله فانه باعتبار علیه بسیط وباعتبار جزئیه مرکب وهکذا کانت صورة اعرابیه بصورة اعراب المرکب وکالاجرام السماویة وبسائط العناصر کالماء والهواء والنار والتراب فانها بسیطة باعتبار ومرکبة باعتبار وکالمجرد الاضافی ومثل ذلک قوله کما ان جوهریة الشیء الجوهر ووجوده الخاص شیء واحد وکذا عرضیة العرض ووجوده فکما ان وجودا واحدا لا یکون جوهرا وعرضا باعتبارین کذلک لا یکون مجردا ومادیا باعتبارین انتهی اقول ان الشیء قد یکون جوهرا وعرضا باعتبارین فانه یجوز فانهم یذهبون الی هذا فیما یرون انهم مخصوصون به فان الشیء المتحرک عرض لعلته وهو جوهر الحرکة وهی عرض له بل کل شیء جوهر حرکاته وآثاره وهو عرض لعلته وهذا اما الاشکال فیه بل الاخبار مصرحة بان الشیعة انما سموا شیعة لانهم من شعاع الائمة فذوات الشیعة شعاع ذواتهم ووجوداتهم شعاع وجوداتهم وماهیاتهم ذوات ماهیاتهم الی الآن یعنی انهم الآن مع کونهم رجالا لا شعاع الائمة فمن لم یدرک ان ذوات الشیعة وما هم علیه اولی فی کون الدنیا اعراض لائمتهم حقیقة فانه ما ذاق طعم العلم ولا شرب من الکوثر قطرة فاذا کانوا اعراضا باعتبار کونهم وتکونهم فی ذواتهم واحوالهم لائمتهم مع انهم رجال وذوات باعتبار النظر الی هویاتهم وما هم علیه فقد کان الشیء جوهرا باعتبار وعرضا باعتبار ولقد قال الشاعر فی مدح امیر المؤمنین علیه السلام ونعم من قال یا جوهر اقام الوجود به الناس بعدک کلهم عرض والدلیل علی هذه لمن یفهم قوله ومن آیاته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الصادق ع فی الدعاء کل شیء سواک قام بامرک ولیس معنی قیام الاشیاء التی هی بالنظر الی ذواتها جواهر بامر الله الا قیام الاعراض بالجوهر فقیامها بامر الله الذی هو فعله قیام صدور وقیامها بامر الله الذی هو اثر فعله ای مفعوله الاول اعنی الحقیقة المحمدیة صلی الله علیه واله قیام تحقق اعنی قیاما رکنیا وقوله لا یکون مجردا ومادیا باعتبارین ان ارید بالمجرد ما نفهمه فهو شیء ممتنع فی غیر الواجب عز وجل اذ الممکن لا بد له من المادة والصورة وهو قول الحکماء کل ممکن زوج ترکیبی وان ارید به انه مجرد عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة کالعقول والنفوس والطبایع وجوهر الهباء فالتجرد بهذا المعنی متحقق فی الممکن الا انه لیس شرطا فی المعلومیة ولیس ممتنعا ان یسمی الشیء المجرد بهذا المعنی مادیا بهذا المعنی باعتبارین وان کان لا فائدة کلیة فی صحة التسمیة وعدمها بل لو نقول لا یکون الشیء مجردا ومادیا باعتبارین واذا لم یکن کذلک فما المحذور واللازم منه فان کان لا یکون المعلوم بالذات الا مجردا کان المادی غیر معلوم به لانه لزم ان یتعلق العلم القدیم بالمجرد قبل المادی فیکون فی حال غیر عالم بشیء ثم یعلم به فعلی قولنا ان العلم المذکور حادث اشراقی یحدث بحدوث المعلوم یکون الفرض صحیحا وعلی قولهم ان العلم المذکور هنا هو القدیم الذی هو الذات البحت یلزم حدوثه لاختلاف نسبته فی التقدم والتأخر هو صفة الحادث وقوله نعم لو قیل هذه الصور المادیة حاضرة عنده تعالی بصورها المفارقة الی قوله لکان موجها فیه ما تقدم من انه غیر موجه والا لزم ما قلنا من تقدم حالة للقدیم علی حالة اخری له وذلک موجب للحدوث او ان المراد بالعلم هنا العلم الحادث وقوله وقد

في بطلان بعض المذاهب في علم الله

ان ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الاشياء فيجري فيه ما تقدم مما اشرنا اليه من ان هذا العند ان كان في الذات لزم كون اصول الاشياء
مع تغايرها وتباينها وتكثرها في ذاته فيلزم كونه محلا لغيره او مركبا منها ولزم من كونه عالما بها ما يتفرع منها افتقاره الى غيره وان
كان هذا العند خارج الذات فان فرض انه تم في قربه اليها والى فروعها على السواء بطل كلام المص كله في جميع شقوقه وان كان
هو اقرب الى الاصول منه تم الى فروعها لزم كونه حادثا تعالى عن ذلك لاختلاف نسبة ذاته الى الاشياء فاذا كانت نسبة ذاته تعالى
الى القريب والبعيد على السواء كان عالما بها اصولها وفروعها مجردها وماديها على السواء واما تفاوت قربها وبعدها اليه
بالنسبة الى قوة القبول وضعفه فليس موجبا لاختلاف علمه تعالى بها ومعلوميتها له كما لا يخفى على من له ادنى معرفة **قال**
قاعدة في كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة صفة نفسية ومعاني قديمة قائمة بذاته تم سموها الكلام النفسي لانه غير معقول
والا لكان علما لا كلاما وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله تعالى ولا يفيد
التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء من قبله اذ الكل من عنده ولو اريد بلا واسطة فهو غير جار ايضا
والا لم يكن اصواتا وحروفا **اقول** ذكر الكلام بعد العلم لجعله اياه من الصفات الثبوتية والمستفاد من فحوى كلامه وكلام اتباعه
مثل الملا محسن انه قديم الا انه ليس ما ذهب اليه الاشاعرة الذين يجعلونه كلاما نفسانيا بل لانه بعض شؤونه الذاتية وشؤون الذات لا تتغير
لانها هي عين ذاته قال في ذكر الاعيان الثابتة كما نقلنا عنه فيما سبق بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها
حقائق ذاتيات وذاتيات الحق لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان اقول وقد صرح في كتابه انوار الحكمة والتكلم فينا
ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال
متاخر عن ذاته قال مولانا الص ع ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم انتهى فانظر بعقلك هل قول الاشاعرة
بقدم الكلام اصرح من قوله هذا في كون الكلام قديما لانه قال انه عين ذات الله ثم صرف كلام الامام الصادق عليه السلام عن ظاهره و
باطنه مع صراحة كلامه ع بالحدوث بما لا يحتمل ضده قوله الكلام ليس كما قالته الاشاعرة اصحاب علي بن اسمعيل بن ابي بشر ابي الحسن الاشعري
منسوب الى جده ابي موسى الاشعري والى اشعر بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان وكان على طريقة المعتزلة يقول بحدوث القران
ثم خطب وهو قاض بالبصرة وعدل الى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان فقال بقوله من هذه العظائم التي احدها القول بقدم الكلام
لانه صفة القديم وحيث لزمهم بذلك امور شنيعة ذهبوا الى ان الكلام حقيقة كلام النفس واما هذه الاصوات والالفاظ فانها ترجمة
لذلك الذي في نفس المتكلم كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلما قيل لهم ما هو قالوا هو صفة
نفسية ومعان قائمة بذاته تم سموها الكلام النفسي فقال محققو القوم من المعتزلة هذا المعنى الذي يشيرون اليه غير معقول لان المتبادر
الى افهام العقلاء عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف والاصوات واما المعنى الذي ذكره الاشاعرة ليس هو الا القدرة التي تصدر
عنها الحروف والاصوات من المتكلم او انه هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام على ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة واقول الذي يظهر
لي ان الاشاعرة اشاروا الى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحا ولكن بطلان قولهم لا من حيث انه غير معقول بل هو معقول معروف
الا انهم عجزوا عن التعبير في بيان ما ارادوا بعبارة تدل على مطلوبهم فلما نظر محققو القوم الى المفهوم من خصوص تعبيرهم عنه وجدوا اشياء
لا يعرف العقل استقامته لان المراد ان العقل لا يدرك معناه فانهم قالوا انه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
المتغايرة وليس هو بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا شيء من اساليب الكلام فقيل لهم هذا غير معقول لانه
وصفوه بانه صفة نفسية ومعنى قائم بذاته الحق اخر ما وصفوه والله سبحانه يقول حتى يسمع كلام الله ولا يصح ان يكون المعنى والصفة
مسموعا ولعل مرادهم انه مسموع بعد ترجمته بالالفاظ او مسموع بالاذن النفسية الا انه خلاف الظاهر والمراد ان عباراتهم في جوابهم
عن سؤال الخصم لا تدل على مرادهم فلما اراد الخصم ان يجمع مدلول اللفظ وبين مرادهم حصل التنافي بينهما في العقل فلذا قالوا ان ما
ذهب اليه الاشعري غير معقول والسبب في ذلك عجز الاشعري عن التعبير عما اراد بما يدل عليه لغة واصطلاحا والعبارة الدالة على
مرادهم هو ان للنفس كلاما مثل كلام اللسان بحروف واصوات الا انها نفسية فالنفس تخاطب مثالا غيرها وتامره وتنهاه و
تطلب منه وكذلك مثالها وهو قولهم مثل حديث النفس لان النفس قد تحدث نفسها وتحدث غيرها بكلام مشتمل على كلمات لفظية
وحروف صوتية مثل الكلام المسموع بالاذن الا انه نفسي لا جسماني فان الجسماني يظهر باللسان اللحمي والنفسي يظهر باللسان النفسي

على

فى بطلان بعض المذاهب علم الله

فالكلام النفسي مثل الكلام اللفظي في جميع ما هو معتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقوف والوصل والادغام والاظهار والجهر والاخفات
والجهر والهمس وجميع ما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب وما هو عليه من الامر والنهي ومن اساليب الكلام ولما عجزوا عن التعبير
عن الكلام بما هو عليه من لوازم الكلام النفسي مما لا يتحقق الكلام الا به قالوا هو ليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا
استخبار ولا شيء من اساليب الكلام ولكنه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة ولا شك ان ما وصفوه
به ليس بكلام كما هو المعروف الذي يتبادر اليه اسمه عند الاطلاق فقال الخصم هذا لشيء غير معقول من مطلق مسمى الكلام ولو انهم
اجابوا حين سئلوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان صحيحا وكان معقولا وانما يمتنع في حق الواجب عز وجل لانه سبحانه لا
يكون محلا لشيء ولا يلجئه شيء لصمديته ولا يشابهه شيء لاحديته ولا يفكر ولا يروي ولا يهم ولا يوصف بشيء يصلح ان يوصف به خلقه
فيكون كلامه مفعولا له وتكلمه احداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء وكلماته منها ذوات وصفات ومنها معاني واعيان ومنها معاني والفاظ
وكل منهما تام وغير تام ويأتي الاشارة الى بيان بعض ذلك وقول المصنف والا لكان علما لا كلاما وقع من غير علم بمرادهم لانه يريد ان
الذي يشيرون اليه هو العلم لا الكلام اذ الصور التي في النفس اي العلم وهو ما عنيته وليس كذلك لانهم يعنون حديث النفس وهو
كلام وامر ونهي وايجاب ونفي واضراب واستثناء وما اشبه ذلك فانه مثلا يتصور زيدا وهذه الصورة من العلم ثم يقول له هل مضيت
السوق امس فيقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرو فيقول لا فيقول لم تركت وقد امرتك اذهب
عني فانك قد عصيتني وخالفت امري فيقول مثال زيد اعف عني وانا امتثل امرك بعد هذا ولا اعصي لك امرا فيغضب ولا يعفو عنه
حتى يظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه والرعدة لشدة العزم على الانتقام او يرضى ويعفو حتى يظهر على ظاهره
اثره — صورة الرضا والسكون والطمانينة فيظهر على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة زيد ومثاله كما يظهر اثر الكلام اللفظي الجاري
على ظاهر المتكلم وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام وهذا ظاهر لمن فهم ما قلته ولكن الاشاعرة لما قد ردوا على التعبير عما ارادوا
كما سمعت فانه شيء معقول صحيح الا انهم يقولون انه تعالى يخاطب بالمعدوم ويامره وينهاه لانه تعالى عند ذلك يستحضر صورته
يخاطبها لكن هذا لا يصح نسبته الى الحق عز وجل فقد افتروا على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
محدث — الا استمعوه وهم يلعبون ما ياتيهم من ذكر من الرحمن الا كانوا عنها معرضين فالحق ان كلامه عز وجل ليس كما قالته الاشاعرة وقوله
وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني يشير به الى ما ذهب اليه المعتزلة ولكنهم يقولون كلام الله هو
الاصوات المخلوقة الدالة على معانيها لانه خلق الاصوات لان هذا هو التكلم لا الكلام فالاولى ان يقول ولا عبارة عن مجرد الاصوات
كلام — والحروف المخلوقة له والا لكان كل كلام الله تعالى ومراده ان الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه لكان
كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى وليس كذلك اتفاقا او يريد ان كلام زيد مخلوق احدثه زيد فلو كان كل كلام محدث كلامه لكان كلام
جميع الخلق كلامه فعلى فرض الارادة الاولى لا يكون نقضا على المعتزلة لانهم لا يرون ان الله خلق لزيد كلامه وانما يرى ذلك الاشاعرة
فلا يستقيم الرد عليهم الا ان يكون المراد بان الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على قول بعض من يرى انهم من العدلية
اوهم — وربما قيد بعضهم الالفاظ المخلوقة بكونها صادرة على قصد اعلام الغير من قبل الله على قصد الالقاء من الله لدفع ما يرد على قولهم
من كون كل كلام كلاما لله سبحانه وانت خبير بان هذا التقييد يفيد التخصيص لانه اذا قيل الاصوات والحروف المخلوقة الصادرة
لاعلام الله سبحانه لمن سواه ولالقائه كلها لم يكن شيئا منها كلام لغير الله سبحانه في الظاهر لكن لو لوحظ كلام المبلغ عن الله والامر
بالمعروف والناهي عن المنكر وكلام من خاطب بعض عباده على لسانه صدق عليه التقييد مع انه ليس كلام الله الا اذا كان ذلك
لمتكلم محلا لمشية الله سبحانه وانما حديث من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله وان كان
ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان هي على طريق المجاز ومقام المعرفة مقام الحقيقة فالتقييد بما ذكر لا يكفي في دفع ما يرد على تلك
العبارة كما ينبغي وعلى كل حال فالظاهر ان المصنف لم يرد خصوص المخلوقية وانما يريد خصوص الحروف والاصوات اللفظية ويكون وجه
نفيه ان المعتزلة قائلون بان كلام الله سبحانه ليس الا هذه الحروف والاصوات الحادثة وليس كما قالوا ولكن يرد على المصنف كما يرد على
المعتزلة مع ان الظاهر معهم وذلك لانهم قالوا لا معنى للكلام الا ما كان اصواتا وحروفا لفظية وهو الظاهر من اطلاق اسم الكلام والمصنف
قال ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه الا انشاء كلمات تامات الى اخر ما ذكر وليس كلام الله محصورا في انشاء كلمات بل منه

كلمات

كلمات تامات ومنه حروف واصوات فورد عليهما ورد على المعتزلة مع انه لا ينكر ان من كلام الله ما هو اصوات وحروف كيف
وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ولا ريب ان غير الاصوات والحروف الملفوظة لا تكون
مسموعة خصوصا للمشركين فالحق ان كلام الله سبحانه منه كما قال المصنف ومنه كما قالت المعتزلة ومن حصر منهما فقد حصر وخسر
لورود المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات الحاصرة للكلام الله فقد قال تعالى في عيسى وكلمته القيها الى مريم وقال
مصدقا بكلمة من الله وقال يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد انعقد الاجماع من المسلمين على
ارادة هذين المعنيين من الآيتين والحاصر من المصنف والمعتزلة لمحكم الكتاب راد له وقوله اذ الكل من عند الله يريد ان المقيد وغيره
من عند الله وهذا مبني على اصله من ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته قد سمعت فيما تقدم بطلانه وقوله ولو اريد بلا واسطة
فهو غير جائز ايضا والا لم يكن اصواتا وحروفا يريد به انه لو فرض ارادة عدم الواسطة من التقييد لخرج ما ليس بكلام الله لم
يصح لانه كان اصواتا وحروفا لم يصح صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة بل لا بد من توسط العلل الفاعلية والمادية
والصورية لان الكلام بالصوت والحروف من عالم الاجسام والزمانيات فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة لامتناع
الطفرة في الوجود وان صح صدوره ثم منه تعالى بلا واسطة ثبت انه ليس باصوات وحروف هكذا يريد بناء على اصوله من
ان المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى والماديات يستحيل صدورها منه تعالى دون ان يلد فان ذاته اذا كانت محلا للصور العلمية
والاعيان الثابتة بمعنى انه سبحانه كل الاشياء المجردة وان ما يظهر من تلك التي هي ذاته بمعنى انها كلها كانت مناسبة له في
الذات وهذا بعينه قول الصابئة والمشركين ان الملئكة بنات الله لان الملئكة ذوات متعقلة وهي اناث وصلت عنه وهي
بناته وانزل الله في الرد على اهل هذه المقالة وتصدق على مقالة المصنف وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا اي مناسبة ذاتية
بدليل قوله تعالى في هذا المعنى وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين وانما قلنا انها تصدق على قوله لانه يقول
ان حقائق الاشياء المتأصلة من الاشياء عند الله وان الموجودة في عالم الكون اظلتها واشباحها فان ما عند الله هي
الاعيان الغير المجعولة وانما شؤونه الذهنية التي هي ذاته وفي الكلمات المكنونة للملا محسن ما يدل على ان هذه الاعيان الغير
المجعولة هي التي احدث اظلتها واشباحها الكونية بالله تعالى او بالحق المخلوق فاذا كانت هي عين ذات الله تعالى والاشياء نزلت
منها الى عالم الكون فقد كانت كامنة في ذاته تعالى ثم برزت منه الى عالم الاكوان فاي معنى للولادة غير هذا **قال**
بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات والكلام قرآن و
فرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم الخلق وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون
والكلام من عالم الامر ومنزله القلوب والصدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم والكتاب يدركه كل احد وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس
عالم البشرية **اقول** قوله ان كلام الله عبارة عن انشاء كلمات الخ والانشاء هو الايجاد والاحداث والكلام ان اراد
به المتكلم صح له انه انشاء كلمات وان اراد المفعول وجب ان يقول هو عبارة عن كلمات تامات منشآت وهذه هي عبارته
في سائر كتبه فيشكل كونه غافلا في كل عباراته والمقام الذي فيه البحث ليس هو التكلم بل هو الذي تكلم به المتكلم ولو رضينا
بارتكاب المجاز في جميع عباراته وانه لا يريد احداث الكلام وانما يريد الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات التامات وهل
الكلمات الناقصات احدثها غيره وان اراد ان الناقصات احدثها بواسطة التامات قلنا والتامات احدثها بواسطة فعله
وقد قال سبحانه قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار فاخبر باحداثه لكل شيء على حد واحد وان كان بعض الاشياء
يتوقف على بعض بان يكون عضدا للآخر كما اذا احدثت مادته من العضد او الصورة ومراد المصنف ما في ظاهر ما تدل عليه الاية
اذ ظاهر عبارته ان الكلمات الناقصات لا تكون كلاما وكذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني مع انه عز وجل انشأ الكلمات
التامات والآيات المحكمات والمتشابهات وما خلطها من كسوة الالفاظ ولكن المصنف اسند الانشاء الذي هو الاحداث
الى الكلمات التامات يريد انها هي الاصول واسند الانزال الذي هو عنده الاهباط من العالي الى السافل الى الآيات المحكمات
والمتشابهات يريد انها نزلت من تلك الاصول لانها حصلت بتبعية ايجاد اصولها ولم يكن لها ايجاد مستقل فلذا نسب

منكر؟

بطلان بعض المذاهب في علم الله

الانزال اى الاهباط من العلو الى السفل اليها وظاهر عبارته ان كلامه يتم عبارة عن انشاء الاصول وانزال فروعها فى كسوة الالفاظ
وهذا معنى قشرى ولب المعنى وحقيقته انه عز وجل صدق تلك الاصول وخلق منها فروعها فكل مخلوق على الحقيقة على حد قوله تعالى
خلقكم من نفس واحدة وهى ادم عليه السلام وخلق منها زوجها اى خلق من ادم حوا مستقلا وان كان مترتبا على خلق الكلمات التامات فكما ان خلق حواء ع م
وكذلك الالفاظ وفى اللغة الحقيقية قد يطلق الانزال من الشئ الى رتبته دونه على خلقه منه الا ان المص لا يريد هذا المعنى والا لما ورد
عليه اعتراض فى تعبيره لان ذلك هو المعروف من مذهبه فكلامه فى الحقيقة معنا اى فى ذوات وصفا والفاظ وتكلمه بها ايجادها وقبولها
الايجاد متوقف على وضع كل منها فى مكانه ووقته المناسب له والكلمات التامات خلقها فى البرزخ بين السرمد والامكان الراجح بين
الدهر والامكان الجائز وجهها الى السرمد وخلفها الى اول الدهر وهذه هى التامات حقيقة وهم ذوات محمد واهل بيته الطيبين
صلى الله عليه وعليهم اجمعين والكلمات التامات الاضافية خلقها فى الدهر منها ذوات كلية اضافية وهى ذوات الانبياء وهى
اعراض للتامات الحقيقية ومنها ذوات جزئية وهى ذوات المؤمنين وهى اعراض للتامات الاضافية وهذه الاضافية كليها وجزئيها
جواهر عقلية وروحية ونفسية وطبيعية وهيولانية ومنها اشباح مثالية وهى ابدان نورانية للارواح لها بل هى محض مقادير هندسية
وهذه الاشباح اظلة لما قبلها ولما بعدها فهى برزخية بين الدهر والزمان وبين المجرد والمادى وبين الكلية الاضافية والجزئية الحقيقية
والكلمات الناقصة منها ذوات كلية كالافلاك ومنها ذوات جزئية كزيد والشجر وكالفرس والجماد ومنها اعراض وكل منها بنسبة معروض
واما الكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض من المعروض وهى عالم تام بعرضيته مطابق لعالم الذوات فى كل شئ
بمعنى ان فيه الكلمات التامات الحقيقية والتامات الاضافية كليها وجزئيها والبرزخية والكلمات الناقصة كليها وجزئيها معروضها
وعرضها فما من شئ مما سوى الله عز وجل الا وله اسم نسبته اليه نسبة الظاهر الى الباطن ولقد لوح عليه السلام الى ذلك بقوله الروح فى الجسد كالمعنى
فى اللفظ والاخبار يشير الى ذلك باطوار غريبة عجيبة يكشف لمن عثر عليها من كنوز مستورة بالرموز والمص يحوم حول الحمى فمرة
يعثر على شئ ومرة يخطئ والعلة فى صوابه ما اخذه بفطرته وفى خطائه ما جمد فيه على قاعدته فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من
جموده على قاعدته وجعله الاشياء فيما اقتبس فيه كتابا بعد تفريقه بين الكلام بانه القائم بفاعله قيام الفعل بالفاعل وبين الكتاب
بانه القائم فى محله من فطرته الا ان الكلام على ذلك فيه تفصيل ياتى الاشارة اليه فى قوله والكلام قران وفرقان باعتبارين الى قوله
الى ان الكلام باعتبار انه معان مجملة غير متمايزة بل هى فى القلب لانه محل المعانى المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة
الجوهرية والشبحية والقلب هو العقل الجوهرى عندنا والعقل الفعلى الذى هو تعقل المعانى المذكورة والكلام بهذا اللحاظ قران
وباعتبار انه صور مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية متمايزة بمشخصاتها فى النفس التى هى الصدر اى صدر القلب ومقدمه
مركبه بفتح الميم وسكون الراء فرقان والمروى ان القران كل الكلام المجمل والفرقان ما كان فارقا منه بين الحق والباطل فالكلام قران
فى القلب وفرقان فى الصدر فاذا تنزل بتعبيره الى اللفظ والنقش كان كتابا والحق ان الكلام منه ما يقرء ويتكلم به فى النفس كما وجهنا
ما اشار اليه الاشاعرة من حديث النفس ومنه ما يقرء بالالفاظ والقران هو تمام ذلك فى المحلين فارقا بين الحق والباطل فعموم
القران فى الكلمات التامات كنبينا محمد صلى الله عليه وآله وخصوص الفرقان فى الكلمات التامات كامامنا امير المؤمنين عليه السلام على بن ابيطالب
قال انا كتاب الله الناطق فالناطق بالكلام والحافظ بالكتاب قال تعالى وعندنا كتاب حفيظ وقول المص وهو غير الكتاب يعنى القران
والفرقان اى الكلام لانه اى الكتاب من عالم الخلق والخلق هو الكتاب المسطور فى رق منشور يعنى انه مثبوت باحرفه وكلماته التى
هى اعيان الموجودات فى الكون فى الاعيان او فى جعله لها كذلك لانها قائمة بجعله قيام صدور فهى فى قيامها الصدورى كتاب مسطور كل
كل فى مكان حدوده ووقت وجوده وما منا الا له مقام معلوم ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق وانه مدرك للخلق
بقوله وما كنت تتلو من قبل من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فالكتاب الاشياء القائمة فى امكنة حقائقها واوقات
بقائها واعلم انى مرجت بيان عبارته ببعض رأيى والتميز بين الرأيين يعرف من الكلامين وقوله والكلام من عالم الامر يريد
بعالم الخلق وعالم الامر المقتبسين من قوله تعالى الا له الخلق والامر ان عالم الخلق عالم المواد فكل الاشياء المادية وصفاتها عنده من
عالم الخلق وعالم الامر عنده هو الاشياء المجردة كالعقول والنفوس والطبايع بل وجوهر الهباء من عالم الامر لان المجردات هى
الفعالة والماديات هى المنفعلات وعندنا عالم الامر هو عالم الفعل بجميع اصنافه كالمشية والاختراع والارادة والابداع والجعل والتقدير

في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

والقضاء والامضاء والاذن وعالم الخلق وساير المفعولات من جميع الاشياء وقد يطلق عالم الامر على ما كان محلا لفعل الله من
ساير الاشياء وهي في انفسها مختلفة باعتبار قربها من المبدء وعظمها فما كان لا يتحقق الفعل الا به صدق عليه الامر ويقع اسمه
من عالم الامر لكونه محلا للامر كالحقيقة المحمدية لانها محل مشية الله ولا تتقوم المشية الا بها وان كانت بالمشية كانت فيتحقق فيهما
التساوق والتضايف كالكسر والانكسار فالفعل عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام صدور والنور المحمدي صلى الله عليه وآله
عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقق فالفعل كحركة يد الكاتب قامت به ساير الكتابة قيام صدور والنور المحمدي ع
كالمداد قامت به ساير الكتابة قيام تحقق لكن لتعلم ان الذي قامت به الاشياء كلها من الحقيقة المحمدية هو شعاعها الا انها هذا ما
نذهب اليه تبعا لائمتنا ع واما المصنف واتباعه والاكثر يذهبون على ان الاشياء حصص ذاتها وما كان وجها لها كالعقل الكلي
اعني عقل الكل فهو بها اي بواسطتها يكون محلا للفعل وقول امير المؤمنين عليه السلام في شان الملأ الاعلى والقى في هويتها مثاله
فاظهر عنها افعاله صريح في ان الله سبحانه لما كان لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار وحيث كان لا تقدر الاشياء على التلقي
منه تعالى جعل بعضها اسبابا للبعض فيفعل بها ما شاء من مسبباتها وقوله ومنزله القلوب والصدور لقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم يشير بهذا الى ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر
وهو على قسمين قسم منزله القلوب وهو ما كان من الكلمات التامات لان القلوب اعلى من الصدور التي هي منزل الآيات المحكمات
والمتشابهات لانها انزل من الكلمات التامات وليس هذا امرا مقررا لا يتبدل لانه ذكر في الكتاب الكبير في القاب القرآن انه الذكر
والله سبحانه يقول ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وانه لكتاب عزيز فسمى القرآن كتابا فتفصيل المصنف بان القرآن غير الكتاب انما
هو لمناسبة لبعض الآيات وما ذكر في الآيات من تسمية القرآن والكتاب ليس لان القرآن من عالم الامر والكتاب من عالم الخلق
كما توهم بل باعتبار التلاوة والقراءة يسمى قرآنا وباعتبار نقشه في القراطيس وفي القلوب وفي الصدور يسمى كتابا وهو شيء
واحد يختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله اما نقشه في القراطيس والصدور فظاهر فكونه كتابا فيهما ظاهر واما كونه في القلوب
كتابا باعتبار كونه فيها فهو ايضا كذلك لان القلوب لا تحلها الصور وانما تحلها المعاني وكونها فيها هو نقشها لان المعاني مجردة

في القلوب ع

وتمايزها بمميزات معنوية توجد بملاحظة العقل لها من غير تحديد وجودا محققا الا اعتباريا كما توهمه بعضهم فالحق ان الكلام
عبارة عن كلمات صادرة عن المتكلم باحداثه لها او تلاوته لها سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظا اذا لوحظت قائمة بالمتكلم
باحداثه اي المحدث لها قيام صدور فليس بين الحقايق النورية التي هي الكلمات التامات وبين الالفاظ التي هي اسماء اسمائها فرق
في قرب الله سبحانه بفعله اليها قيام صدور فليس بينهما وان كانت الكلمات التامات في انفسها اقرب الى الله سبحانه والى فعله من اسمائها
التي هي النذر والرسل وهم اقرب اليه تعالى والى فعله من اسمائهم التي هي المؤمنون وهم اقرب الى الله والى فعله من اسمائهم التي يعرفون بها
اعني سيماهم والحان حقايقهم واحوالهم وهي اقرب اليه تعالى والى فعله من اسمائهم اللفظية فذاته عز وجل نسبته الى كل شيء في كل شيء سواء
لانه عز وجل لا ينتظر ولا يستقبل ولا يستكمل والاشياء مختلفة في انفسها في القرب اليه والبعد منه فالكلمات التامات كلامه الذي
احدثه واقامه في مقام من الكون منها في السرمد والعمق الاكبر الواجح ومنها في الدهر والممكن والامكان المساوي والالفاظ كلامه
الذي احدثه في بعض خلقه حيث كان هو مقام من الكون كالكلام الذي ظهر لموسى ع في الشجرة ومنه القرآن الذي نطق به نبينا محمد ص
مما يترجم به مما اوجده الحق عز وجل في قلبه وعلى لسانه بواسطة جبرئيل فان جبرئيل يتلقى من ميكائيل وميكائيل من اسرافيل واسرافيل
من اللوح واللوح من القلم والقلم من الدوات والدواة من الله عز وجل بواسطة مشيته واختراعه وارادته وابداعه وقدره
وقضائه واذنه واجله وامضائه فالملئكة النازلة عليه بالوحي هي منه صلى الله عليه وآله بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك
فانك ربما تسئل عن الشيء ثم تنساه او لا تعرفه ثم تعرفه فتقول جاء على خاطري او ورد على قلبي وبالي بكذا وكذا فان هذا الوارد
على قلبك وبالك خاطر ورد من قلبك اي من المعاني المخزونة فيه على قلبك اي على وجه قلبك الذي هو صدره وهو نفسك و
خيالك بصورة ذلك المخزون فجبرئيل الامين نزل على قلبه من قلبه اي نزل بما يلقي من صورة معنى قلبه الذي هو القلم يعني تلقى

فى بطلان بعض المذاهب فى علم الله تع

صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية التى هى اللوح المحفوظ على علمه الذى هو روح المشرحى الى خياله الذى هو روح الزهرة والملقى

بالوسائط الاتى ذكرها على رواية فالملكة النازلة بكل شئ من الوحى من قبل الله عز وجل كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب

على الخيال والقران قبل الكتاب من جهة ان ما يقرء يكتب وبالاعتبار قد يكون الكتاب قبل القران بمعنى ان ما قرئ كان مكتوبا

قبل قرائته كما اذا اعتبرت ان القلم الذى هو اللوح الكلى استمد من النور الذى تنورت منه الانوار وهو الدواة وهو عندهم

هو الحقيقة المحمدية فان الوحى وساير الفيوضات الكونية الالهية تكلم بها فعل الله بها وقراها عليها فكانت اى الحقيقة المحمدية ص

هى الكتاب الثانى لانها اول الكتب الكونية وقبلها كتاب الامكانات فالقلم استمد منها فكان كتابا ثالثا وقراه قرانا على اللوح

اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب الرابع وقرء ما استحفظ قرانا على اسرافيل فكان اسرافيل كتابا خامسا وقرء اسرافيل ما بلغه قرانا

على ميكائيل فكان ميكائيل كتابا سادسا وقرء ميكائيل ما بلغه على جبرئيل فكان جبرئيل كتابا سابعا وقرء ما بلغه جبرئيل عليه قرانا

على محمد صلى الله عليه وآله فكان ص بظاهره كتابا وكان بباطنه ام الكتاب وانما كان بظاهره هو الكتاب وانما كان بظاهره هو الكتاب

لان ما وقع فى صدره هو الكتاب قال تع قال تع وما كنت تتلو من قبل اى من قبل الكتاب الذى فى صدرك ولا تخطه بيمينك

يعنى ان هذا الكتاب الذى تتلوه قرانا عليهم ما كنت تخطه بيمينك بل نحن كتبناه فى صدرك بوحينا اذا لارتاب المبطلون بل

هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم وهى صدره وما فى صدور اهل بيته الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين ما كان ثلاثة عليهم

فكان الايجاد كلاما والقران هو المتلو من الموجود فى الكتب والثابت فى الالواح سواء كان اللوح ماء ام عقلا ام روحا ام نفسا

ام طبيعة ام شبحا ام جسما ام جسمانيا جوهرا او عرضا فاذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك بطلان تقسيم المص من ان الكتاب من عالم الخلق

وانه يدركه كل احد كيف يدركه كل احد والعلم بجميع انواعه من الكتاب لان العلم ليس هو انشاء للمعلوم والله سبحانه يقول ولا

يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ولا جايز ان يكون هذا العلم الذى لا يحيطون بشئ منه قديما لان القديم هو ذاته فيلزم اذا

كان الذى لا يحيطون بشئ منه ذاته ان يكون المستثنى الذى يحيطون به جزء ذاته ولا يجوز ان يكون شئ من ذاته محاطا به ومدركا

لغيره سبحانه فاذا ثبت ان العلم من الكتاب لا من القران كما قال تع علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى وقال تع قد علمنا

ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ لم يصح قوله والكتاب يدركه كل احد وهذا ظاهر لا يحتاج بعد ما سمعت من آيات القران

الى ذكر برهان وقوله وكتبنا له فى الالواح لا يصلح دليلا على كون الكتاب يدركه كل احد وانه من عالم الخلق وانت تعلم ان اللوح

المحفوظ ولا يمسه الا المطهرون ونفوس الكروبيين ونفوس من فوقهم من العالين كما اشرنا اليه سابقا كيف ولا يدركه كل احد

بل قد يكون القران والكلام متاخرا عن الكتاب رتبة كما سمعت وكذا قوله والكلام لا يمسه الا المطهرون فانا قد اشرنا الى ان من

الكلام ما يسمعه المشركون كما قال تع وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فقد اخبر عز وجل انه بجواز سماع كلامه تع

للمشرك المنغمس فى ظلمات ادناس عالم البشرية فلا يصلح استشهاد المص بهذه الاية لتعريف مطلق الكلام بانه لا يدركه كل احد والله سبحانه

يقول فى شان المشرك حتى يسمع كلام الله **قال** والقران كان خلق النبى ص دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين ادم و

عيسى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وادم كتاب الله المكتوب بيديه قدرته وانه الكتاب

المبين الذى ... احرفه يظهر المضمر وعيسى قوله الحاصل بامره وكلمته القاها الى مريم وروح منه والمخلوق باليدين فى باب التشريف

ليس كالموجود بحرفين فمن زعم خلاف ذلك اخطا **اقول** يريد ان القران احدثه الله سبحانه شرح طبيعة النبى وخلقه ص

بصيم الخاء واللام وهو الطبيعة وهى ما ركب فى الشئ من احد ركنيه مادته او صورته او منهما او من متممات قابليته كالكم والكيف

والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع او من الكل كما قال فى شانه ص المشار اليه فى قوله تع وانك لعلى خلق عظيم وذلك

صفاء جوهرية مادته واخذها من اعلى مراتب الامكان وحسن تصويره وكمال تعديل مزاجه على حد لا يحتمل الامكان فوقه فى

تعديل الاجزاء والاركان وفى غاية نضجها وعدل وزنها وكمال وضعها فى احسن تقويم بجملة الامكان فخلقه عز وجل بمبلغ علمه

الكونى وادخله بمبلغ علمه الامكانى من الامداد المعتدلة فى المراتب المعتدلة المستقيمة مما لا يحتمل الامكان ابدع منه حتى ظهر ص

بكسوة من الوجود لو لم يرد عليه امر ولا نهى من الله لكان بجوهرية ذلك المكمل واستقامة ذلك التصوير المعتدل لا يقع منه الا

ماهو

قران مع

نسختين ... لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ... يحيطون بشئ منه ... كتاب

فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تع

ماهو عین مراد الله عز وجل و ذلك مقتضی طبیعته و تعدیل فطرته المشار الیه فی قوله تع یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار ای یکاد یکون قبل التکوین یکاد یعلم قبل التعلیم یکاد ینطق بالوحی قبل ان یوحی الیه و هکذا سایر جهاتها الکمالات الکونیة والقران الشریف شرح ما اشرنا الیه علی جهة الاجمال لان الروح الذی هو من امر الله هو القلم الذی کتب فی اللوح باذن الله کل ما کان و ما یکون و ما هو کائن و هو عقله و هو القران قال تع مشیرا الی ذلك لاهل التعرف عنه و کذلك اوحینا الیك روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا و انك لتهدی الی صراط مستقیم فاخبر سبحانه انه اوحی الی نبیه صه روحا من امره و هو القلم و هو الملك ای العقل الکلی و ما کان یعلم ما الکتاب و لا الایمان قبله ای قبل القران کما قال تع ما کنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا ای القران هو الملك ای الروح من امر الله یعنی العقل فالعقل هو الروح الذی هو من امر الله و هو عقل النبی صه و هو القران فالقران طبعه و خلقه لانه نور واحد یسمی بکل ما ذکرنا و بغیر ما ذکرنا و یظهر بکل طور من اطواره فالقران شرح خلقه و طبیعته علیه السلم و قوله دون الکتاب لیس بصحیح لان الکتاب هو القران و انما یفرق بینهما بالاعتبار فمن حیث کون الکلمات محدثة هو کلام و من حیث کون المحدث متلوا هو قران و من حیث کونه محفوظا فی شیء هو کتاب کما قال تع انه لقران کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون و قوله والفرق بینهما ای بین القران والکتاب کالفرق بین آدم و عیسی علیهما السلام یرید ان القران لا یتعین و لا یتشخص بخلاف الکتاب فانه متشخص ظاهر یدرکه کل احد و قد قدمنا ان الحق انهما شیء واحد تختلف اسماؤه باختلاف احواله و یرید ان الفرق بینهما کالفرق بین ادم و عیسی علیهما السلم والتشبیه فی الفرق لیس بصحیح علی ان القران اعلی رتبة عنده من الکتاب فیلزم ان یکون ادم اعلی رتبة من عیسی مع اتفاق المسلمین علی ان عیسی اعلی رتبة من ادم و انما صار الی العکس حتی حکم بالخطاء علی من قال بعکس قوله لانه اعتبر ان ادم کلی و عیسی جزئی والکلی من حیث الشمول افضل من الجزئی و من جهة ان ادم خلقه بیدی قدرته کلیهما و عیسی انما باصبعین من اصابع قدرته و هما الکاف و النون و هما الجزءان اللذان عنی و قیاسه مع الفارق والدلیل مقلوب علیه لانه جعل ادم کالقران و عیسی کالکاف وانا اذا اعتبرنا العموم والخصوص کان محمد صلی الله علیه و اله اخص من ادم فیکون کتابا مع انه جعل ان القران خلقه صه والایة کما احتملت کون الضمیر فیها فی خلقه لعیسی یحتمل رجوعه لادم ای خلق ادم من تراب ثم قال لادم کن فیکون و مثل عیسی عند الله فی تکونه کمثل ادم ای خلقه ای عیسی کن فیکون ادم مخلوق بحرفین الکاف والنون علی ان المراد بالکاف هی الید الیمنی و هی المشیة التی منها الکون والمراد بالنون هی الید الشمال و هی الارادة التی بها العین و کلتا یدیه یمین و انما قلنا ان کلام المصنف قیاس مع الفارق لانه یلاحظ بعض الایات والعبارات فیستنبط منها بخصوصها شیئا فیرجع فی کل استنباطاته فی مناسباتها الی طریق ظاهر الظاهر فظاهر ظاهر الظاهر و ذلك لا یستقیم من سلك فیه الا اذا کان مستندا ما اخذ من الظاهر والباطن القطعیین و اما اذا جعل مستند ما اخذ من ظاهر الظاهر من نفسه او من نفس ما اخذ ما اصابه للحق لانه اتبع هویه بغیر هدی من الله و ایضا قوله و ادم کتاب الله المکتوب بیدی قدرته و قد ذکر ان الکلام اشرف من الکتاب و اعلی رتبة و عیسی کلمة والکلمة واحدة الکلام و هو روح منه والروح والکلام اعلی رتبة من الکتاب کما صرح به هو والکلیة والشمول لا یقتضی الاشرف مع وجود التخصیص بالخصوص کیف و قد قال تع و لقد عهدنا الی ادم من قبل فنسی و لم نجد له عزما و عیسی من اولی العزم الذین عزموا عن علم و بصیرة و ثبات و لیس کل عموم و خصوص کل اصل اشرف من الخصوص و من الفرع کما فی الشجرة والثمرة و قول علی عم فیما ینسب الیه و انت الکتاب المبین الذی باحرفه تظهر المضمر لا یختص بادم بل قد یکون فی بعض من هو ذریته اظهر منه و اقوی و اذا کان عیسی عم قوله کان اشرف من ادم لان القول اشرف من الکتاب والحرفان هما الکاف والنون کما ذکرنا و هما الیدان کن **قال** قاعدة مشرقیة المتکلم من قام به الکلام والکاتب من اوجد الکلام ای الکتابة و لکل منهما مراتب فکل کتاب کلام من وجه و کل کلام ایضا کتاب من وجه اخر اذ کل متکلم کاتب بوجه و کل کاتب متکلم ایضا بوجه مثال ذلك فی الشاهد الانسان اذا تکلم بکلام فی المعهود و قد صدرت عن نفسه فی الواح صدره و منازل اصواته و مخارج حروفه و اشکال حرفیة و هیئة کلامیة فنفسه ممن اوجد الکلام فیکون کاتبا بقلم قدرته فی لوح نفسه بفتح الفاء ثم فی منازل اصواته و شخصه ممن قام به الکلام فیکون متکلما فاجعل ذلك مقیاسا لما فوقه و کن من الناصحین المصلحین و لا تکن من المتخاصمین **اقول** قوله المتکلم من قام به الکلام ما یرید به فان القیام یراد به اذا اطلق

في بطلان بعض المذاهب في علم الله تع

احد معان اربعة احدها قيام الصدور كقيام نور الشمس بالشمس ومعناه قيام الشيء بايجاد موجده بحيث لا يتحقق في مدة اكثر من مدة ايجاده وذلك ككون الشمس وكالصورة في المرآة وثانيها قيام الظهور كقيام الكسر بالانكسار فان الكسر سابق بالذات ولكنه لا يمكن ظهوره في الاعيان الا بالانكسار لان الانكسار هو قبول الكسر للايجاد ولهذا قبل الكسر وجد اولا وبالذات والانكسار وجد ثانيا وبالعرض وثالثها قيام التحقق كقيام الانكسار بالكسر بمعنى انه لا يتحقق لا في الخارج ولا في الذهن الا مسبوقا بالكسر لانه انفعال الكسر لفعل الفاعل اذ لا تتعقل الصفة قبل الموصوف وقد يطلق على هذا المعنى القيام الثالث القيام الركني بمعنى ان الانكسار في الحقيقة مادته من نفس الكسر من حيث هو هو لا من حيث فعل الكاسر وذلك كقيام السرير بالخشب قياما ركنيا لان الخشب هو ركنه الاعظم الذي يتقوم به والركن الثاني الاسفل الايسر هو الصورة فلك ان تقول انه تقوم بالخشب التقوم الركني وان تقول انه تقوم بالخشب تقوم التحقق ورابعها تقوم عروض كتقوم الصبغ بالثوب فهذا التقوم الذي ذكره المص ايهاما والظ من سياق كلامه حيث جعل الكاتب من اوجد الكلام ان مراده بهذا التقوم في قوله المتكلم من قام به الكلام قيام العروض المسمى بالحلول في قوله العرض هو الحال في المتحيز لانه لو اراد ان المتكلم من قام به الكلام قيام صدور لكان معناه من اوجد الكلام فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب فعلى تفسيره يكون الله قائم به كلامه اي حل في ذاته فيكون محلا لغيره لان كلامه غيره اذ لا يريد ان المتكلم من حل به المتكلم على ان المسلمين اجمعوا على انه متكلم عز وجل في قوله تع وكلم الله موسى تكليما فسمى متكلما بما اوجد من كلامه لموسى في الشجرة اي بما انطقها به من كلامه ويلزم على مراده ان يكون الله سبحانه كاتبا لان الكاتب هو الذي يقوم به الكلام والمعاني والنقوش كما تقدم ولو اراد هو او غيره ان الله سبحانه هو الذي احدث الكلام بالشجرة لموسى ع كانت الشجرة كاتبا لما اقام فيها من كلامه فالمتكلم هو الله سبحانه لانه خلق ما نطقت به الشجرة وانطقها بما خلق فيها من كلامه وبذلك وصف نفسه بكونه متكلما الا انه احدث الكلام وعن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لم يزل الله جل اسمه عالما بذاته ولا معلوم ولم يزل قادرا بذاته ولا مقدور قلت جعلت فداك فلم يزل متكلما قال الكلام محدث كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم احدث الكلام اقول سماه متكلما بما احدث من الكلام وهذا ظاهر قوله والكاتب من اوجد الكلام اي الكاتب يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله فان الكاتب من اثبت شيئا في شيء فيصدق على من اثبت المعاني في العقول والرقائق في الارواح والصور الجوهرية في النفوس والصور الشبحية في الاجسام والاجسام في المكان والزمان والالفاظ في الهواء والنقوش في الاجسام والجسمانيات فاذا اردنا تصحيح كلامه فلا بد اما من تقدير مضاف مثل الكاتب من اوجد صور الكلام في شيء مع تضمين اوجد معنى وضع ونقش او ارادة المتكلم من الكاتب وهذا لا يصح في مقام التقسيم واما اذا قال من اوجد الكلام فهو المتكلم فكلامه اذا عكس صح في المتكلم فانه هو من اوجد الكلام واما من قام به الكلام لا يصح ان يكون متكلما ولا كاتبا وانما يصح ان يكون كتابا لان الكتاب هو الذي قام به الكلام اما بصورته كالهواء والقوة السامعة واما بصورته ونقشه كالقراطيس والالواح وقوله ولكل منهما مراتب اي لكل واحد من الكلام والكتاب مراتب يسمى كل واحد باعتبار مرتبته باسم مع اتحاد اصلهما فبلحاظ الفيضان يسمى كلاما وبلحاظ قيام الفائض بشيء يسمى كتابا فكل كتاب باعتبار تقومه بافاضة فاعله تقوم صدور كلام وكل كلام باعتبار تقومه في مكانه تقوم عروض كتاب فيكون كل محدث من حيث هو مفيض متكلم ومن حيث هو واضع ذلك المفاض في محل كاتبا وهذا على ما عبرناه لا على ما اعتبره المص كما بينا قبل ويأتي في مثاله من ان الكاتب هو من اوجد الكلام وقد بينا لك ان من قام به الكلام قيام صدور هو المتكلم وهو الذي اوجد الكلام ولهذا ورد في شان القلم انه كتب في اللوح ما كان وما يكون فسمي كاتبا باعتبار ما اثبت في اللوح وورد ثم ختم على فمه فلا ينطق ابدا والختم على الفم وعدم النطق للمتكلم لا للكاتب وذلك باعتبار انه صنع لما كتب في اللوح وقد قال في حق نبيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فنسب اليه لوازم التكلم دون الكتابة وما ذكره المص تمثيل بوجه على اعتباره ومع ذلك لا ينافي ما ذكرناه فقوله وقد صدرت عن نفسه الى اخره باعتبار كون الصادر واقعا بصوره في الواح صدره تكون تلك الالواح كتابا واثبات تلك الصور فيها كتابة وكذلك تلك الاصوات المقطعة في مراتب اصواته باعتبار كونها منقوشة فيها كالنفس في الحلق والفم والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر فنفسه بسكون الفاء من اوجد الكلام باعتبار كونه فائضا يكون متكلما لايجاده الكلام ونطقه به وباعتبار اثباته في لوح نفسه بفتح الفاء اي الهواء

المنبعث من جوفه الی الهواء الخارج فی منازل صوته یکون کاتبا و قوله و شخصه ممن قام به الکلام تحج بهما قلنا ان المراد بالقیام هو الحلول فیکون الشخص کاتبا والا کان کاتبا ولا متکلما و قوله فاجعل ذلک مقیاسا لما فوقه فیه ما قلنا من انه اذا قسنا علیه الواجب لزم مع التشبیه بالخلق انما سمی سبحانه متکلم لانه ممن قام به الکلام والکلام عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود هو ذاته کما ذکر الملا محسن فی انوار الحکمة و یسمی ایضا کاتبا لانه اوجد الکلام و اما عندنا فقد عرفنا الله سبحانه و له الحمد ما ابطل به هؤلاء فنقول لا یکون شیء من الخلق مقیاسا لشیء من الحق تعالی و ما یوجد فی خلقه فهو آیة معرفته والکلام حادث والمتکلم من اوجد الکلام و هو تعالی متکلم لانه احدث کلامه فیما شاء و کلم به من شاء کیف شاء فلا یجعل الشاهد مقیاسا للواجب فی شیء و اما ما اری الخلق من آیاته فی الآفاق و فی انفسهم فهو آیات معرفته ولا کان قیاس المصنف لانه یقیس ذات العبد فیما ینسب الیها و یطلب نظیره فیما ینسب الی ذات الرب سبحانه عما یشرکون **قال** قاعدة عرشیة کل معقول الوجود فهو عاقل ایضا بل کل صورة ادراکیة سواء کانت معقولة او محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرکها و برهانه القاه عنه عند الله هو ان کل صورة ادراکیة لها ضرب من التجرد عن المادة و ان کانت حسیة مثلا فوجودها فی نفسه و کونها محسوسة شیء واحد لا تغایر فیه اصلا ولا یمکن ان یفرض لتلک الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تکن هی بحسبه محسوسة **اقول** یرید فی هذه القاعدة بعض مسئلة قد ملأ کتبه منها و هی اتحاد العاقل بالمعقول و یجری فی اتحاد الحاس بالمحسوس والفاعل التام بالمفعول و هی مسئلة عویصة علی اذهانهم والشبهة و قد دخلت علیهم من دعوی ان وجودها ادراکی و هذه اذا سلمت انما یلزم منها اتحاد العقل بالمعقول علی توجیه نذکره والباب الذی دخلت علیهم منه الشبهة توهم ان العاقل یعقل غیره بنفس ذاته کما یسمع بذاته و یری بذاته و قد بینا فیما تقدم ان الادراک معنی فعلی لان السمع الذی هو الذات و کذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات فسمه باسم الحق و هو الذات ثم انظر هل تقدر ان تنسب الیه ادراک المسموع او مرئیا او معلوم لانه انما هو هو فلا مسموع ولا مبصر ولا مدرک فاذا وجد المسموع والمبصر والمدرک حصل الاشراقی و هو الوجود الادراکی النسبی و هو ظهور للمدرک بکسر الراء بالمدرک بفتح الراء والظهور اثر الظاهر فالاتحاد فی الظهور اذ لیس للمدرک بفتح الراء حقیقة غیر الظهور اذ هو الظهور به لان مادته ذلک الظاهر المتجدد الذی هو تأکید الفعل و صورته ظل هیئة الفعل کما ان صورة الکتابة ظل هیئة حرکة ید الکاتب و کما ان هیئة حرکة ید الکاتب لیست هی ید الکاتب ولا ذات الکاتب و انما یحدثها الکاتب عند ارادة الکتابة بنفسها کذلک الوجود الادراکی لیس هو نفس الفعل ولا ذات الفاعل و کلام المصنف یلزم منه ان تکون هیئة الکتابة القائمة فی القرطاس التی هی بمنزلة الصورة المعقولة هی نفس حرکة ید الکاتب و نفس ید الکاتب بل نفس الکاتب و مع هذا کله یدعی ان برهان ما ذکره تلقی عن الله سبحانه اخذه من الآیات الآفاقیة والانفسیة فانظر ما ذا تری فی قوله کل معقول الوجود فهو عاقل ایضا یدخل فیه کل معلوم لیصح للمصنف قوله بسیط الحقیقة کل الاشیاء لانه اذا خص المعقول بالمجرد عن المواد لم یبق عنده شیء اذ کل مخلوق فمن مادة خلقه خالقه تعالی و انما انه خلقها الا من شیء ای لا من شیء معه قدیم لا ان معناه انه خلقه لا من مادة و لو سکتنا عن هذا لزم ان بسیط الحقیقة بعض الاشیاء لان المادیات من الاشیاء مع انها اخرجها من الاتحاد و لو سکتنا عنه ایضا لزم ان الاشیاء المجردة هی التی معه فی صقعه فی ازله فهو کلها لبساطتها ولا یلزم الترکیب والتغیر بالمتباینات لانها فی انفسها مجردة و اما المادیات فلکونها خارجة عن صقعه و واقعة فی الامکان لم یصح اتحادها فلا یکون معلومة له لان المعلوم الحادث بجمیع اقسامه یجب ان یکون وجودها ادراکیا لانه غایة الفعل فلا ینقص فی تحققه بالفعل عن کون تحققه ادراکیا فاذا لم تکن بذاتها معلومة له لم تکن مفعولة له قال الملا محسن فی رسالة العلم التی وضعها لابنه علم الهدی اعلم ان العالمیة والمعلومیة هما عین الفاعلیة والمفعولیة او لا زمتان لهما لان العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم و لیست الفاعلیة ایضا الا حصول المفعول للفاعل او تحصیل الفاعل للمفعول فانک اذا تصورت صورة فی نفسک فعین تصورک ایاها عین حصولها لک و عین علمک بها و تصورک ایاها لیس الا انشائک لها فی ذاتک و ابداعها ایاها مع انک لست مستقلا لها فی هذا الانشاء والابداء بل انت محل لها و انما یفیض علیک مما فوقک حین حصول شرائطها فیک و استعدادک لها فلو کان الانشاء منک بالاستقلال لکان اولی بان یکون علما لک بها انتهی فاذا کان عندهم ان العالمیة عین الفاعلیة والمعلومیة عین المفعولیة دارت المعلومیة مدار المفعولیة وجودا و عدما فیلزم اما مفعولیة المادیات او عدم مفعولیتها و اعتبار الوسائط فی المادیات فی المعلومیة والمفعولیة دون المجردات یلزم منه اختلاف

انه م

بها م

معنی م

به م

في ابطال اتحاد العاقل والمعقول

نسبة الذات المقومة الى بعض الاشياء، وهذه صفة الخلق على ان المصنف لا يفرق بين الوجودات المجردة وبعضها مادية فلا يصح قوله يكون الوجود صادقا على جميع افراده بالاشتراك المعنوي فمرة قال هكذا ومرة قال ان الحق وجودات الاشياء، فما شاء بها قوله بها من النقائص والاعدام ليس لذاتها وانما هي عوارض مراتب تنزلاته وذاته بريئة من هذه الاعدام والنقايص ومرة قال ان ما كان منها معقول الوجود فهو متحد بالعاقل المعبود ثم وما كان ماديا فلا ومرة قال تفريعا على هذه القواعد الفاسدات ان بسيط الحقيقة كل الاشياء والا لزم تركيبه من وجود وعدم ومرة قال الا ما كان من النقايص والاعدام يعني ان البسيط الحقيقة لا يسلب عنه شيء الا ما كان من نحو النقايص والاعدام وكل هذه المناقضات والاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود وانا اقول المصنف لا يتعب نفسه فانه ان صعد السماء او نزل الارض وقتل نفسه او غير ذلك لا يكون ربا ولا يكون قديما ولا اصل له في الازل ابدا ولا يقبل منه الا من كان يريد هذه المرتبة ويهم معهم مثل ما قيل في ذم ابي الحسين الجزار ان تاه جزاركم عليكم بفطنة في الورى كيس فليس ترجو غير كلب وليس يخشاه غير تيس وايضا قوله فهو باطل ايضا يشير به الى دليل الاتحاد من انا اذا لم نقل بالاتحاد لزم امر محال فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناه وقطعنا النظر عن غيرها في تلك الملاحظة معقولة والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو ان وجودها بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة بالتي هي تكون مع قطع النظر عما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا ان هنا ذاتا تعقل الاشياء المعقولة له ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضناه انتهى ويريد انا اذا نظرنا الى الصورة المعقولة لم نجد منها الا كونها معقولة لعاقلها لانها هي حظها من التحقق فتكون هي بذلك عاقلة اذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقل لها كما هو شان ساير المتضايفات وهذا في حال قطع النظر عن عاقلها وانما فهمنا العاقلية من المعقولية فلولا تحقق الاتحاد لما فهمنا العاقلية من المعقولية مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها واقول انا اذا تاملت هذا الكلام وجدته مغالطة خفي التخلص منها على المصنف وعلى اهل الاتحاد وبيان التخلص منها هو ان فهمك العاقلية انما هو لا بل ماخذ الاشتقاق بمعنى ان تحقق المعقولية ماخوذ فيه لحاظ العاقلية كالابوة والبنوة فان تحقق كل منهما ماخوذ فيه لحاظ الآخر ولكن كما لا يتحد الابوة بالبنوة مع اخذ لحاظ احدهما في تسمية الاخر بل الابوة منسوبة للاب والبنوة منسوبة للابن ليس بينهما اتحاد وانما اعتبر لحاظ الجهة الملائمة يعني ان جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الاب جعلت صفة لجهة الابن الى الاب في اخذها الجهة الابن وجعلت جهة الابن الى الاب صفة بجهة الاب في اخذها الجهة الاب فالابوة صفة الاب الموصوفة بجهة الابن والبنوة صفة الابن الموصوف بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب وليس صفة لذات زيد فالابوة مركبة من صفة هي جهة الابن وموصوف هو جهة الاب والبنوة مركبة من صفة هي جهة الاب وموصوف هو جهة الابن وليس بينهما اتحاد بل البنوة غير الابوة كذلك المعقولية والعاقلية فان المعقولية التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتصاف بها تعقل عاقلها وهو فعل العاقل والعاقلية التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك فالصورة في نفسها هيئة المحدث والمتصور لها اما بان تنتزعها من صاحبها او اخترعها لصاحبها وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها اما في التسمية فاخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين بل هذان متضايفان واما في الذات فلان الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير الا هيئة تعقل عاقلها لانها عبارة عن ظهوره بها اي عبارة عن تعقله لها فحيث قام الدليل القطعي على انها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي وجب ان تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحبها سواء كانت منتزعة من موجود ام مخترعة لما يوجد ومن صورة هي هيئة محلها الذي هو الخيال او النفس او ما يشابه ذلك لان الصورة المعقولة لا بد لها من محل تتقوم فيه كالصورة في المرآة فان محلها زجاجة المرآة بما هي عليه من بياض وصفاء وكبر واستقامة واضدادها فالمصنف فيما هو فيه لا بد له ان يجعل للصورة التي فرض ان عاقلها هو الحق سبحانه محلا اما ذاته او علمه ان فرضه غير ذاته او شيئا خارج ذاته والحاصل لا بد للصورة المعقولة من محل تتقوم به وهي كما قلنا في زجاجة المرآة هي صورتها فلا بد للصورة المعقولة ان كانت ممكنة من مادة وصورة فمادتها ما [illegible] بحسبها وصورتها محلها منه وكل هذه المراتب لم تكن نفس العاقل الذي ادعاها بزعمه [illegible] ان هو ظهوره بها اي ليس ظهوره بها ذات الا انه قبل ان اوجدها

من الجوهر العامل فيهل؟

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

فلما نعقلها اتحدت به كيف يكون وقبل ذلك تكون حالة مغايرة لحال الاتحاد وايضا اذا تعددت الصور المعقولات وهي لا شك
انها المتعددة من الحوادث متغايرة وجب ان تكون كل صورة معقولة بما هي به هي من التعدد والتباين واعتبار التعدد والتغاير
بنا في الاتحاد واعتبار الاتحاد بنا في ما هي عليه اذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف والا كان المتعقل غيره الا ترى ان نور الشمس الواقع
على الزجاجات المختلفة الالوان لا يكون ما في الزجاجات وما انعكس عن كل منها متحدا بنور الشمس الواقع عليها الا في لونية و
لا في وحدة ولا في اوضاع ما فيها ولا المنعكس عنها وان كان نور الشمس واحدا وباشراق واحد بل يجب التعدد والاختلاف لاختلاف
القوابل والاوضاع على ان نور الشمس الذي هو بمنزلة تعقل العاقل الصورة وان جوزنا كونه في ظاهر النظر متحدا بالواقع على
الزجاجات او بالمنعكس عنه لا يكون متحدا بالشمس وكيف يتحد ما في السماء الرابع بما في الارض وان عول الى مفاهيم الالفاظ
الاشتقاقية فليس في معرفتها معرفة الحق ولا صفاته لانه عز وجل هو وصفاته ليس من الالفاظ ولا مفاهيمها وانما نتكلم في الوجود
في الخارج المتحقق في نفسه وقبل [قبل ان نتكلم] ان نفهم الا ترى المصنف كيف استدل على كون الصورة المعقولة عاقلة انك اذا لحظتها مع قطع النظر
عن عاقلها انها يكون عاقلة اذ لا يتصور معقول بدون تصور عاقل لا لاجل ان ملاحظتها من حيث هي معقولة تستلزم حضور
عاقل لها في ذهن ملاحظها تكون عاقلة بحضور عاقل لها ولاجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها وجودها والا لما تم من
نفس وجودها العاقلية فانظر كيف هذا الاستدلال الذي يزعم انه فائض من الله تعالى ولا ادري هل يريد انه فائض من الذات
البحت او من فعله وهذا البرهان [الذي هو] ذكره هو قوله ان كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة وان كانت حسية مثلا فوجودها
في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلا اقول لما كون وجودها من حيث هي مدركة وكونها معقولة وكذلك
المحسوسة من حيث الاحساس شيئا واحدا فظاهر من حيث ان وجودها ظهور المدرك لها بها واما ان ظهور الشيء لشيء هو نفس
ذلك الظاهر فشيء لا يوجد في الاذهان ولا في نفس الامر ولا في الخارج بل الموجود فيها خلاف ذلك والله الحق سبحانه لا يفيض
الا الحق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وقوله ولا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة
فيه انه لا يقول به الا فيما فيه نحو من التجرد واما الماديات فانه يقول ان لها نحو من الوجود لم تكن هي به محسوسة ونحن نمنع التفاوت
في خلق الرحمن فان الماديات ان كان لها نحو من الوجود غير ما هي عليه به معلومة كان للمجردات والا فلا لان الصانع واحد والصنع
واحد والمصنوع واحد وهذا الكلام محكم قطعي كل من له معرفة بدليل الحكمة يقطع به ولا يخفى الا على اهل الظواهر وقد دل على
هذا ادلة العقل وادلة النقل بان الاشياء انما تختلف في نسبتها الى انفسها فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها وتبعد بنسبة قوابلها
وكل ذلك نسبتها الى ذواتها واما هو تعالى فليس عنده قريب ولا بعيد لا في علمه بها ولا في ايجادها ولا في قيومية لها ولا غير ذلك
على انه ذكر في قاعدة حدوث العالم ان الوجود كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا ماديا متجدد
الذات والهوية انتهى نقول وكما جاز ان يكون كيفا او غيره من الا الوجود جوهرا صوريا ماديا متجدد الذات والهوية جاز
ان يكون للصورة المعقولة المحسوسة نحو من الوجود مادي لم تكن به مدركة لان التعقل عنده لا يجري في الماديات وانما يجري في
المجردات والمعقولة والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادي اما في محلها او في شيء من اركان ما تتقوم به اذ لا يمكن ان تعقل الصورة
لا في محل ولا المتصور ولا على نوع التاليف لان الممكن المصنوع لا يكون الا هكذا خصوصا الصور التي لا تتقوم بدون الحدود و
الهندسة والى هذا النحو قلت انما نمنع التفاوت في خلق الرحمن فارجع البصر هل ترى من فطور **قال** لان وجودها وجود
ادراكي لا كوجود السماء والارض وغيرهما في الخارج فان وجودها ليس وجودا ادراكيا ولا ينالها الحس ولا العقل الا بالعرض في
تبعية صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن
ان يكون وجودها مباينا لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود وللجوهر الحاس وجود آخر قد لحقتهما اضافة الحاسية والمحسوسية
كما للاب والابن اللذين هما ذاتان ووجود كل منهما غير عارض الاضافة وقد يعقلان لا من جهة الابوة والبنوة لان ذلك
ممتنع مثله فيما نحن فيه لان هذه الصور الحسية ليست مما يتصور ان يكون لها وجود لا تكون هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها
بذاتها غير محسوسة كالانسان الذي لم يكن في وجود ذاته بذاته ابا ولكن صار ابا بالعرض حال الاضافة تعرض لوجود ذاته بل ذات
الصور الحسية بذاتها محسوسة **اقول** قوله لان وجودها ادراكي هو ما ذكرناه من ان وجود الصورة المعقولة ليس شيئا

في ابطال اتحاد العاقل والمعقول

غير ما هي به مدركة ومعناه ان نفس وجودها ظهورها لعاقلها بها وظهورها لعاقلها بها هو نفس تعقلها وهذا ظاهر وقوله لا كوجود
السماء والارض وغيرها يعني به ان وجود الماديات بماديّاتها ويرد على هذا انه يلزمه ان تكون وجودات الاشياء قديمة غير مخلوقة
وانما صنعه تعالى كصنيع البناء للجدار فان الحجارة والطين لم تكن من صنعه وانما احدث الهيئة والصنع هو واتباعه قائلون بذلك
كما ذكره في سائر كتبه من ان وجودات الاشياء وماهياتها ليست محدثة وانما الحادث افاضة الوجود عليها وقد تقدم ما نقلنا
عن صهره الملا محسن من الكلمات المكنونة ومنه قوله وسر سرّ القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجية عن الحق بل
هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن ان يتغير حقايقها فانها حقايق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل
والمزيد والنقصان فبهذا علم ان الحق لا يعين من نفسه شيئا للشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما
انه واحد وامره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة
به والمظهرة اياه متعددا ومتنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها الغير المجعولة المعينة في عالم الازل الخ
وانما اكثر كلماتهم لتتامل ايها الناظر فيها في كل موضع وان استلزم التطويل فاذا كانت حقايق كل شيء ذاتياته تعالى وهي غير مجعولة
لا تقبل التغيير والتبديل وهو تعالى لم يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا بل هي متعينة في نفسها بنفسها ووجوداتها من وجوده وهي
غير مجعولة بل هي باقية على تقدسها في ذواتها عن رذائل النقايص والاعدام والطبايع فما الذي صنع سبحانه واي شيء احدث
الا افاضة الوجود وارساله على تلك الاعيان الثابتة فاذا كان حاله تعالى عندهم هكذا فالسموات والارضون وغيرها لم يحدث
منها شيئا الا كما يحدث البناء فلا يكون وجوداتها ادراكية فلا تتحد بوجود مدركها وينبغي ان تكون الصور المعقولة ايضا
كذلك لانها ايضا بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكية فلا تتحد وجودها بوجود مدركها الا تسمع كلام الملا محسن ان الحق
لا يعين من نفسه شيئا للشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لانهم اذا حكموا بكون ماهيات الاشياء وحقايقها
كلها ذاتيات له غير مجعولة ولا فرق بين الذوات والصفات والافعال والاحوال ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة
فالصور المعقولة من الاشياء لانها اما ذوات او صفات او افعال او احوال فان قالوا لان وجوداتها ادراكية كان قولهم انه
لا يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا باطلا لانه ان لم يعين لها شيئا كان لها نحو من انحاء الوجود لم يكن بها معقولة لان
تلك الحقايق والاعيان صور علمية له تعالى كما قال في الوافي في باب السعادة والشقاوة فلا فرق بينها وبين السماء والارض فعليه
ان يجعل وجودها متحدا بوجود عاقلها العالم بها على ان الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل والاجماع من المسلمين
ان كل ما سوى الله حادث وكل حادث فهو بجميع اجزائه وما ينسب اليه او يتقوم به فهو حادث ليس فيه شيء لم يكن مخترعا لا من
شيء وكل شيء منها فهو قائم بامره الفعلي قيام صدور وبامره المفعولي قيام تحقق فاي شيء من السواء استثني واي شيء ليس
بسوى الله تعالى لا يكون معقولا له فنحو السماء والارض اذا جعله غير ادراكي لزم انه غير مصنوع له وكونه غير مصنوع له تعالى يلزمه
ولا يبالي ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في النفي والاثبات كما ذكرنا وقوله ولا يناله الحس ولا العقل الا بالعرض وتبعية
صورة ادراكية مطابقة لها قد ذكرنا سابقا اتحاد العلم والمعلوم واشرنا الى دليله ولكن المص ذهب فيه الى راي المشائين من
حصر العلم في الصور وجعل الذوات معلومة بالعرض وهو قوله وتبعية صورة ادراكية مطابقة لها وقد بينا ان العلم اذا كان
هو الصورة فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور
وان كانت معلومة بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة مع انهم يفسرون علمه تعالى بالاشياء انه عبارة
عن حضور الاشياء وانكشافها فلا ادري هل يرون ان الصور المعقولة حاضرة لديه دون الذوات الماديات ام الماديات
غائبة عنه الا بصورة ادراكية مطابقة لها فكيف قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ام جميع الاشياء
المجردة والمادية كلها لديه على حد واحد في الحضور فان راوا الوجه الاول جهلوه تعالى باكثر الاشياء بجعلهم المجردات حاضرة
لديه دون غيرها وما علمه بالاشياء الا حضورها لديه وان راوا الوجه الثاني جهلوه تعالى في علمه بالماديات محتاجا الى
الصور الادراكية المطابقة لها وان راوا الوجه الثالث وهو ان جميع الاشياء مجردها وماديها حاضرة لديه على حد واحد
كل في مكان حدوده وزمان وجوده وجب عليهم التسوية بينهما كما ذكره سبحانه في قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة

[Margin: وان كانت بها معقولة]

فی الارض ولا فی السماء وقوله الا یعلم من خلق لان الجمیع حاضر لدیه وعندنا انما نعلم بصورة زید التی فی خیالنا لانه حاضر
لانه حال حضوره لم تکن عندنا صورة خیالیة الا نفس حضوره فانه علمنا به فاذا غاب عنا انتزع خیالنا صورة حضوره المنفصلة
کما فی المرآة ولا نعلم منه شیئا فی غیبته الا صورة الحضور فلو تحرک فی غیبته عنا او سکن او قام او قعد او مات لم نعلم به ولو کان
الصورة التی فی خیالنا هی علمنا به مطلقا جهلنا فی غیبته حال الامر احواله فلما لم نعلم من احواله شیئا غیر حال حضوره عندنا
دل بان الصورة لا نعلم بها احوال زید اما فی غیبته فلا نعلم بها الا هیئة حضوره لانها هی هیئة حضوره واما فی حضوره
فلا صورة عندنا الا حضوره المدرک بابصارنا والواجب عز وجل لم یغب عنه شیء ولم تکن عنده صورة فی ذاته ولا خیال
له کما فی خلقه وکل شیء یعلمه بنفس حضوره فالصورة التی فی سائر کتبه کالکتب العقلیة والروحیة والنفسیة والطبیعیة والمثالیة
والمادیة والجسمانیة والجسمیة معلومة بانفسها وهی علمه تعالی بتلک الاعیان لان تلک الاعیان لا تغیب عنه ولکن لما کانت
تغیب عنا وقال الکافر اء ذا کنا ترابا ذلک رجع بعید قال سبحانه فی جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا کتاب حفیظ
فخاطبهم بنمط ما یعرفون من ان الشیء اذا غاب عنهم من مکان وطول کان فی موضع آخر محفوظا یکون معلوما بحکم الحاضر
والاقان الاشیاء اذا تغیرت عن اماکنها واوقاتها واطوارها لم تتغیر عنده تعالی عما هی علیه اذ لا تغیب عنه تعالی حالتها عما هی
علیه قبل التغیر لیکون انما یعلمها بما فی کتب اطوارها بل اذا تغیرت عندنا وعند انفسها لم تتغیر عنده اذ کل شیء عنده فیما اقامه
فیه لان کلما دخل فی ملکه وسلطانه لا یخرج عنه بل هو فیما اقامه عنده والالقائه شیء او حال وقوله فاذا کان الامر کذلک فنقول
تلک الصورة المحسوسة التی وجودها نفس محسوسیتها لا یمکن ان یکون وجودها مباینا لوجود الجوهر الحاس بها فیه ما قلنا
من انا انما نثبت ان ادراکه لها هو نفس وجودها بناء علی ان الادراک لها هو ظهور الحاس بها وتجلیه صفة فعلیة فظهوره
بها نفس تجلیه لها وذلک علی تسامح منا ولو سلکنا الحقیقة قلنا للمصنف هذه الصورة الادراکیة والمحسوسة هی نفس فعل
المدرک والحاس الذی هو الحرکة الایجادیة ام هی اثر الحرکة فان قلت انها هی الحرکة نفسها کابرت عقلک ان کنت تفهم وان قلت
هی اثر الحرکة فمرحبا بالوفاق ثم اسئلک الاثر عین المؤثر ام غیره فان قلت الاثر عین المؤثر کابرت مقتضی عقلک وان قلت
الاثر غیر المؤثر فهو حق ولکن الادراک فعل المدرک وهو غیر الفاعل والصورة اثر الفعل وهو غیر المؤثر فمن این ظهرت
الصورة حتی اتحدت بالفاعل بل لا شک ان لها وجودا وللحاس وجود آخر ولو کان وجوده وجودها لما فقدها ولکانت
موجودة قبله بقدمه والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علما للحاس والعلم عین العالم قال بقدمها وانه تعالی ما فقدها مع انه
لم یحضر هذا الحکم فی القدیم لقوله الجوهر الحاس فنقول انت بعد ان مضی عمرک خمسین سنة تخیلت صورة فلما تخیلتها کانت
موجوده بوجودک لم تفتقدها من اول کونک ام کانت کامنة فی ذاتک ثم تولدت منک فکانت لک حالتان فانت اذا
اختلفت احوالک فانت مختلف الاحوال واما اذا اقتست هذا فی شان الحق کان مختلف الاحوال تعالی عن اختلاف الاحوال
وعن هذه الاقوال وقوله قد لحقتها اضافة الحاسیة والمحسوسیة الی قوله من جهة الابوة والنبوة یرید به ان ما یدعیه لا یکون
بینهما الا اذا انه المشار الیها مدرکة بل یکون فیهما الاتحاد الذاتی بمعنی انه شیء واحد لا تعدد فیه الا بحسب المفهوم لان الصورة
هی العلم والعلم هو العالم علی قاعدته وقد بینا بطلان ما ذکر بان الصورة الادراکیة یراد منها صورة موجود محدث او
صورة توجد وهی بعینها هی العلم وهی المعلوم لانها حقیقة هی هیئة حضور صاحبها عند العالم وهو علم اشراقی توجد
بوجود المعلوم وینتفی بانتفائه فکیف تکون هیئة حضور زید عندک التی هی الصورة نفسک ووجودها وجودک ونحن
قلنا لک ان هذه الصورة حقیقتها ظهور فاعلها ونعنی بالظهور الاثر ای الذی هو اثر فعل الفاعل وهذا الاثر ظل الفعل
المنفصل نعنی بالمنفصل انه هو الهیئة المشرقة من المتجلی علی القابل ولیس نرید بالمنفصل انه مقطوع عنه ومثاله الصورة التی توجد
فی المرآة فانها هیئة الشخص المنفصلة المشرقة علی المرآة لا الهیئة المتصلة التی هی القائمة بالشخص العارضة فیه وانما نعنی
بالمنفصلة التی فی المرآة وهی قائمة بالشخص قیام صدور وهذه المنفصلة المشرقة علی المرآة هی مادة الصورة التی فی المرآة
وصورتها هیئة المرآة من صفاء وبیاض وکبر واستقامة او اضدادها وقد ذکرنا هذا مرارا ونذکره کما یذکر الله سبحانه قصة
موسی علیه السلام مثلا فی القرآن فی مواضع متعددة واعلم انا قد نقول ظهور الشیء ونرید به فعله الایجادیة وقد نقول ظهور

الشيء ومن يد به اثر فعله وهو الذي احدثه بفعله والصورة الادراكية من الظهور الثاني فكما ان القيام الذي هو اثر زيد القائم
لا يكون وجوده وجود زيد ولا يتحد به بل فعل زيد الذي احدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد كذلك الصورة
الادراكية التي هي اثر فعل المدرك لا يكون وجودها وجود فعله فضلا عن ان يكون وجودها وجود الفاعل وان وجودها
من وجوده وقولنا سابقا ان الصورة هي ظهور الظهور انما نعنيه بالظهور الثاني الذي هو اثر فعله فراجع حتى
لا يلتبس عليك المراد وقوله لان ذلك ممتنع فيما نحن فيه يريد ان كون الصورة المحسوسة هي وجود الحاس لهما متغايرين
انما يكون لو كان شيئين متغايرين في ذاتيهما وانما لحقتهما الاضافة كما في الاب والابن لكن الصورة ليست كذلك اذ ليس لها
وجود يحس به غير ما هي به محسوسة فلذا قلنا ان المغايرة ممتنعة واقول قد بينا في نقض كلامه ما سمعت من ان الصورة
انما يمكن فرض اتحادها بنفسها اذ لا يتحد شيء بغيره والحاس غيرها قطعا وانما تتحد بظهورها الثاني اعني الاثر الذي ظهر
به الحاس لانه في الحقيقة هو الصورة واما المصور فهو غير الصورة لان الشيء لا يصور نفسه ولا كذلك المصور فلا تتوهم
فرقا اذ الصورة في العبارتين محدثة بهما والشيء لا يحدث نفسه وباقي كلامه كاوله لا يحتاج الى كلام اكثر مما ذكرنا بل بعض ما
ذكرنا كاف في بيان فساده وانما اكرر للبيان **قال** فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد في العالم
جوهر حاس مباين لها ام لا حتى انه لو قطع النظر عن غيرها او فرض ليس في العالم جوهر حاس مباين كانت هي في تلك الحالة
وفي ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتها محسوسة لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حاسة وحسية ومحسوسة لان احد المتضايفين
بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود وعلى قياس الصورة المتخيلة والمعقولة
في كونها عين المتخيل والعاقل **اقول** قوله فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الى اخره تفريع على ما ذكر قبل والمعنى في
الكل واحد فان ملاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاس في الذهن فان الصورة لحاسة كما توهمه كما اذا تصورت
البصر حضر العمى واذا تصورت الاب حضر الابن وبالعكس ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه او ذكره كونه
اياه ومما اشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث قال القران قديم وجلده قديم لانه تعلق به وكيسه قديم لاحاطته
به وخيطه قديم لانه يربط الكيس عليه فقوله فتكون ذاتها محسوسة لذاتها غلط بل انما لزم من كون المحسوس له حاس وهو
مقتض للمغايرة واما انه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسة فانما يلزم عند من ليس له حاسة ولا شعور وتعليله بقوله لان
احد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضايف والتلازم وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت لكن
لا مع الاتحاد في الذات بل مع المغايرة في الذات وقوله ولا في مرتبة من مراتب الوجود غير صحيح لانه لو اريد بالمراتب اطوار
الملزوم لم يلزم وجود اللازم في جميع ذلك الا اذا لازم الماهية بان يكون جزؤها اذ قد يكون لازما خارجا عنها فيكون من
المعقولات الثانية كالزوجية للاربعة وهي مع هذا التلازم الشديد لم يتحد مع الاربعة بل جزء الماهية كالحيوان و
الناطق اللذين منهما يكون انسان واحد لا يكونان متحدين لان الاتحاد الذي يريده المصنف وان صح في شيء من الخلق لم يصح
في الخالق تعالى وما يدعونه اصحاب الوحدة الوجودية لا يصح لهم ولا يوصلهم الى شيء من العلم الا نفي التوحيد وانكار الصانع لانهم
يقولون مثلا هو واحد باعتبار وكثير باعتبار ويقولون هو واحد في كثرة وهو الكل في وحدته فيا سبحان الله كيف
طاوعتهم انفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعددة وهو واحد لان هذه بوجود واحد وقد قبلوا هذا التوحيد وجعلوه
غير مناف للبساطة الحقيقية مع ان المفاهيم انما تتعدد وتختلف لا لان الاختلاف اعتباري فلا يضر اذا كانت مفاهيم متعددة
ولو لا تعدد الصورة واختلافها لما اختلفت كذلك ما ذهبوا اليه حرفا بحرف **قال** وقول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد
العاقل والمعقول لعله يريد بذلك ما قررناه ومن قدح على مذهبه وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول وهم اكثر المتأخرين
لم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم يصل الى منشائه الذي اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين هو ان يكون هناك امران
موجودان بالفعل متعددان ثم صارا موجودا واحدا وهذا مما لا شبهة في استحالته واما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل
وتقوى في ذاتها وتشتد في طورها الى ان تصير بذاتها مصداقا لما من قبل وتنشأ منها امور لم تنشأ منها سابقا فذلك
غير مستحيل لسعة دائرة وجودها **اقول** انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء حيث وافق رايه زعما منه انه من البرهان

[margin: ما يكون نفسه ع]
[margin: حكم ع]
[margin: رائم ع]

القاطع

فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الفائض عن الله تعالی وقد اشرنا و نشیر الی ان کل برهان انما اظهره من کتم الامکان لعباده من الانبیاء والمرسلین والاولیاء
الصالحین والحکماء المتقنین والعارفین من المؤمنین والعلماء الراسخین وسایر عباده اجمعین فقد اظهره علی اکمل وجه و
اتم بیان لا یمکن ان یزید منه فی الاحکام والاتقان فیما ارانا من آیاته فی الآفاق وفی الانفس وبینا فی عدة مواضع وبینت ان
ما ذکره المصنف مخالف لما اراه الله عباده من آیاته فی الآفاق وفی انفسهم الا انه جعل ما فاض من نفسه فائضا عن الله وتقدس
وتعالی عن تشبه ما صدر عن الظنون والخیالات وما تهوی الانفس الا ان انتصاره علی نحو ما ذکر و یظهر هنا وفی سایر کتبه
فکل اناء بالذی فیه ینضح واعلم ایها الناظر انی ما افرطت فی رد ما علیه والله لیس بینی وبینه الا ما رایت له اعتقادا ولا دلیلا یوافق
ما علیه ائمة الهدی علیهم السلام ولا یطابق دلیل عقلی لان عقلی یحکی عنهم وکل ما اقول فقلیل فی حق من لا یقول کلمة علی ما ینبغی مع
ما هو علیه من العلم ودقة النظر وحصرهم فی علم واحد وافتتان الناس بکتبه واما قوله واما صیرورة ذات واحدة بحیث تستکمل
وتقوی فی ذاتها الخ فان صح فی الجملة فانما فی الذات الحادثة کالشاة الضعیفة ترعی وتسمن واجریناه له علی ظاهره لم یصح فی
شان الحق تبارک وتعالی لانه لا تختلف احوال ذاته لا فی الذهن ولا فی الخارج ولا فی نفس الامر وقوله لسعة دایرة وجودها
یعنی به انها بسعته تتناول الاشیاء بتحیلها الیها وهذا فی الذوات الناقصة التی تستکمل تدریجا واما فی الذات الکاملة التی
لا تحتمل الزیادة والنقصان بدون ابتناء حریف الفساد **قال** — ولیس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صیرورتها فی ذاتها عقلا
فعالا للصور ووحدة العقل لیس یمکن تکثرها بالعدد بل له وحدة اخری جمعیة لا کوحدة عددیة تتشخص من اشخاص نوع واحد
بالعموم فالعقل الفعال مع کونه فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان فهو ایضا غایة کمالیة مترتبة علیها وصورة عقلیة لها
محیطة بها هذه النفوس کانها دقایق منشعبة عنه الی الابدان ثم راجعة الیه عند استکمالها وتجردها وتحقیق هذه المباحث
کلا ما مبسوطا لا تسعه هذه الرسالة **اقول** — ذکر هنا العقل وانه یتحد بالنفوس المنشعبة عنه استشهادا لاتحاد الصور العلمیة
بالعالم والحسیة بالحاس بان العقل الفعال وهو العقل الکلی اعنی عقل الکل وتسمیته بالفعال غیر ما یقصده من اصحاب العقول
العشرة فان العقل الفعال هو العقل العاشر ویثبتون واحدا وهو عقل الکل وهو اول ما خلق الله من الوجود المقید والحق فی
هذه المسئلة مع هؤلاء بدلیل ان الانسان یوجد فیه جمیع ما یوجد فی العالم الکبیر لانه انموذج منه وانه لیس له ولیس للانسان
الا عقل واحد وهؤلاء یقولون هذا الفعال امره الله سبحانه فقال له ادبر فادبر فتنزل فکون باذن الله ما شاء تکوینه ثم قال له
اقبل فاقبل الی مقامه من الکون فکان مما کون النفوس قال المصنف فی الاستدلال علی مطلبه ان العقل الفعال کون النفس فلما
کملت بنظره کانت عقلا فعالا للصور واستدلاله غیر مسلم اما اولا فلان العقل الکلی الفعال هو المشار الیه بالالف کنایة
عن بساطته وعدم تعدده بالصور الجوهریة والمثالیة وانما هو معنی ولا یکون فیه الا ما کان معنی مجردا عن المادة العنصریة
والمدة الزمانیة والصور الجوهریة والمثالیة فلا یکون ذاته صورة ولا محلا للصورة فنزل عن رتبته المعنویة بفعله لا بذاته
فاحدث باذن الله النفس وهی الصور الجوهریة المجردة عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة وعن الصور المثالیة بذاته وهی الالف
المبسوط لانها الکتاب المسطور ولا یکون فیها الا ما کان صورة مجردة مثلها وبه تکون مخیلة للصور فالعقل هو الطور و
الالف القائم فلیس فیه کثرة صوریة وانما کثرته معنویة لا تعدد فیها بالثانیة المقداریة الهندسیة والنفس هی الکتاب المسطور فی رق
منشور وهی الالف المبسوط کانه عن الکثرة والتعدد فیها کثرة صوریة وثانیة هندسیة لانها کتاب مجموع من الصور المختلفة حسا
کالکتاب المجموع من الخطوط والحروف والکلمات المختلفة حسا ولا یکون المتکثر فی ذاته بسیطا وبالعکس واما ثانیا فلان النفس
انما هی تصور الصور المقداریة الهندسیة فاذا کملت فی فعلها فانما یصدر عنها ذلک اوما یرتبط به ولهذا تسمعهم یقولون
العقل مفارق لا تعلق له بالاجسام والجسمانیات لا فی ذاته ولا فی فعله واما النفس فهی فی ذاتها مفارقة کالعقل لا فی فعلها
بل فعلها مقترن بالاجسام والجسمانیات فیکون احداثها للصور بامداد العقل واذنه لا تکون عقلا کما ان العقل یکون به
محدثا باذن الله لا یکون هو الله تعالی وانما تشبهه فی مطلق الفعل لا انها تکون مفارقة فی فعلها کما ان العقل یکون محدثا
مفارق فی افعاله وابن هذا من ذلک وکما قال ایضا ووحدة العقل لیس یمکن تکثرها بالعدد یعنی الصوری بل له وحدة اخری
بسیطة جمعیة یعنی لا تعدد فیها الا بالمعنی الا کوحدة عددیة یکون لها تعدد صوری مثل ما تتشخص من اشخاص نوع واحد کزید

فانی

القائم

عقل الفعال [illegible] هو العقل الکلی [illegible] وهی العقل الفعال [illegible] النفس [illegible]

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

وعمرو فان لهما تعدد صوري وتمايز بالهيئات الحسية وان جمعها الانسان والعقل اذا اعتبر السكنى من معنى البيت والزينة من معنى الخاتم لم يكن فيه بين السكنى وبين الزينة تمايز حسي بل تمايز معنوي واما النفس اذا اعتبرت صورة البيت والخاتم كان فيها بينهما تمايز حسي صوري لان صورة البيت تنتقش فيها هيئته بما فيه من الصور والحجر والمنازل وصورة الخاتم تنتقش فيها هيئته من كونه ذا حلقة واسعة او ضيقة وفص ياقوت او عقيق كبير او صغير فتمايزهما صوري والعقل لا يكون نفس صورية والا لما كان معنويا مفارقا والنفس لا يكون عقلا معنويا والا لما كانت صورية مقارنة في افعالها وقوله فالعقل الفعال مع كونه فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان الخ برهان كونها فاعلا وغاية كمالية لما يترتب على فعلها وهذا كمال اكتسابي استكمالي اذ اصلح للحادث لا يصلح للقديم وقوله وصورة عقلية فيه تناقض لان الصورة لا تكون عقلية اذ ليس في العقل الا معان لانها من نوعه والصورة نفسية فلا يكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطلق صورة ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس وادلة امثال هذه الامور يطول ذكرها خصوصا عند من ليس له انس بطريقتنا وقوله محيطة بها هذه النفوس يعني به كما تحيط الاشعة بالمنير وقد بينا نحن فيما سبق وفي سائر كتبنا وبيّن ان الاشعة لا تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة وهي مثال العقل الذي هو الفاعل وانما تحيط بما تستمد منه وهي الشعلة وقد بينا انها دخان احالته النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنار الدخان بمس النار وفعلها والاشعة خلقت منه وتستمد منه اي من هذه الشعلة المرئية ولا تعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المتأثر بمس النار كما قال ابن سينا في الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها انتهى فالعلة المشار اليه في السراج هو الدهن فانه بمس النار يكون دخانا ينفعل بالضوء عن النار وهذا مما لا اشكال فيه والاشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالشعلة التي هي من الدهن استنار من فعل النار فالاشعة لا تحيط بالفاعل الذي هو النار التي هي مثال العقل الذي هو فاعل النفوس فالنفوس محيطة باثر فعل العقل لانها انما تستمد منه لا من النار فكما لا تكون الاشعة باستكمالها واستمدادها من الشعلة هي الشعلة فضلا عن ان تكون هي النار الفاعلة كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة باثر فعل العقل باستكمالها واستمدادها هي ذلك الاثر فضلا عن ان تكون هي العقل ولكن اكثرهم لا يعقلون وكونها كانها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم هي راجعة اليه عند استكمالها لا يكون ما اراد بل هي مثل الاشعة فانها منشعبة عن اثر فعل النار كما تميل الى الجدار مثلا فاذا استكملت فانما استكمالها بصفاء قابليتها كالجدار اذا صقل حتى كان كالزجاج فان الاشعة تستنير كمال استنارة ولا تخرج عن كونها اشعة وان حكت صورة السراج كالمرآة لا تكون هي السراج المحرق والمنير وليس رجوعها اليه الا الى حيث بدئت وما بدئت من ذاته وانما بدئت وصنعت بفعله من اثر فعله فافهم ان كنت تفهم والا فاسلك

قال قاعدة في اسمائه تعالى قال وعلم ادم الاسماء كلها الاية وقال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الاية اعلم ان عالم الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة فيه جميع الحقائق متصلة وهي مفاتح الغيب مناط علمه تعالى التفصيلي بجميع الموجودات لقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اذ ما من شيء الا ويوجد في اسمائه تعالى الموجودة عينا بوجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجوب ذاته **اقول** لما فرغ ذكر الذات وذكر الصفات شرع في ذكر الاسماء وهي على اقسام فعلية وصورية ولفظية والفعلية عين افعاله وآثارها معاني افعاله وهي اسماء افعاله اي اسماء اسمائه والصورية هيئات افعاله منها هيئة متصلة وهي هيئة في تقلباته في تاثيراته وهيئات منفصلة وهي ما تصور آثارها به كصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب واللفظية اسماء للنوعين من الاسماء الفعلية والصورية ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم الفسحة وذلك لانه طبق الامكان الراجح الوجود اعني العمق الاكبر وما سيطبق به من فعله الذي هو المشية والاختراع والارادة والابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذات والصفات والافعال والاقوال والاحوال والاعمال الامكانية والكونية مما تسمى بها عز وجل صريحا وضمنا في قوله تعالى وله كل شيء منها اسماء حيث يحب واسماء حيث يكره فاسماؤه التي حيث يحب فروع اوليائه واهل طاعته وصفاتهم واسماؤه التي حيث يكره فروع اعدائه واهل معصيته وصفاتهم ومرجع النوعين الى افعاله اما الاولى الحسنى العليا فامتثال اوامره واجتناب نواهيه على وفق محبته تكون ولا غاية لها ولا نهاية واما الثانية السوءى السفلى فبمخالفة اوامره ونواهيه على وفق كراهته تكون ولا غاية لها ولا نهاية والكل من الامكان الراجح الغير المتناهي فلذا كان اهل الجنة خالدين ونعيمهم دائما واصحاب النار خالدين وآلامهم دائما والكل قسمان اسماء وتجليات اسماء

(هامش: لانه — تحرير هكذا وما سيطبق به)

والمكونات

فى بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

والمكونات منها تخرج من باب باطنه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وذلك الباب معاني افعاله الذي هو صفة الرحمن الذي تجلى به الرحمن
على عرشه باركان الوجود الاربعة وهي الخلق والرزق والحيوة والممات التي ذكرها في كتابه فقال الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق
رزقه وقول المصنف وعلم آدم الاسماء كلها في هذا المقام غلط عند اهل البيت عليهم السلام لان الاسماء التي علمها آدم هي اسماء الكائنات في
رتبته حين التعليم وهي رتبة الاسماء سواء اريد منها المعنوية ام اللفظية اذ ليس كل اسم له سبحانه علمه آدم وليس كل مسمى عرضه
على الملائكة وانما علمه ما كان منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء مما في عالم المثال فما دونه مما كان في وقت التعليم لا مطلقا فانه لم يعرض
ما في اللوح عليه ولا يعلم كل ما في اللوح الذي هو النفس الالهية التي قال منها عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وعيسى
اعلم من آدم واذا كان عيسى من اولي العزم واعترف بعدم علمه بما في النفس الكلية فآدم لا يعلم ذلك بالطريق الاولى فكيف بما في الروح
الكلية وكيف بما في العقل الكلي وهو غصن من نور الانوار والحقيقة المحمدية والى ما ذكرنا يشير قوله تع ما وسعني ارضي ولا سمائي ولكن
وسعني قلب عبدي المؤمن يعني ان الارض والسماء وهو كناية عن الكل ما وسعت ما اريده من احكام تكاليف عبادي واسرار فعالي
وما يتعلق باركان الوجود الاربعة الخلق والرزق والحيوة والممات وانما يسعه قلب محمد وقلوب اهل بيته الطاهرين عليهم السلام وابن آدم مما ذكر
المصنف من مراده نعم هو يتم علم آدم ما يحتمله وقولنا اي كل ما يحتمله مما قد كان حين التعليم والكلية عرفية واما قوله ولله الاسماء الحسنى ه
فادعوه بها فلها اطلاقان اطلاق عام يصلح للاستشهاد لانها ح في مقابلة السوءى الا ان مراد المصنف كل اسم وربما انه لا يعلم ان
الاسماء السوءى له من حيث يكره لان المراد بالاسماء الفعلية اذ الذات ليس لها اسم ولا يكون بازائها شيء غيرها فاذا كان المراد بالاسماء
الفعلية صح نسبتها اليه كما في الحديث القدسي المشار اليه في المتن قوله اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير فطوبى لمن اجريته على يديه
وانا الله لا اله الا انا خلقت الشر فويل لمن اجريته على يديه واحاديث امره تع خلق الايمان والكفر وخلق الخير والشر لان الشر والسوء
وكل شيء فالله خالقه الا ان الشر غير محبوب له ولا راض به ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه فانه لا يحب ان يصب الزاني نطفته
في رحم الاجنبية وقد نهاه فاذا خالف الزاني امره تع وزنى والقى نطفته في رحم الاجنبية خلق الله منها ولد الزنا وان كان لا يحبه وفي
غصب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد المؤمن عدوانا وزرعها في ارض عمرو ظلما وسقاها بالماء المغصوب ايضا فان الله
ينميه وينبت ما زرع لانه تع اعطى الحنطة والارض والماء ذلك الموجب بالمقتضى تفضلا ولا يكون تع مانعا لما اعطى من فضله وليس
معينا للزاني ولا للظالم ولكنه تكرم على خلقه فجعل ما خلق مقتضيات وجعل بعضها اسبابا فاذا فعل العاصي ما يقتضي شرا واتى بسببه
وان كان منهيا عنه وجب في الحكمة ان يحدث ما اوجبه ذلك السبب وذلك المقتضي كما قال تع وقالوا قلوبنا غلف حكى انه تع خلقها
فرد عليهم فقال بل طبع الله عليها بكفرهم وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما نهاهم عنه وبين لهم كما قال تع وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد فحيث خلق الشر بمقتضى فعل
العاصي نسب اسمه الى فعله من حيث يكره فجعل الاسماء الحسنى اسماء لاهل محبته وطاعته ونسبها اليه وسمى نفسه بها ترغيبا لاهل
طاعته لمحبته وكونها بامره وجعل الاسماء السوءى اسماء لاهل كراهته ومعصيته ونسبها اليهم لعدم محبته لها ولكراهته لها ونسبها
اليهم لعدم الى فاعلي موجبها قال تع للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها و
ذروا الذين يلحدون في اسمائه بان يسموا غيره باسمائه ظاهرا وباطنا اما ظاهرا فتسمية اللات والعزى آلهة واما باطنا بان يتولوا غير
من امر الله بولايته واسماء الاولياء هي الحسنى واسماء اعدائه هي السوءى روى الطبرسي باسناده الى داود بن كثير قال قلت لابي عبد الله انتم
الصلوة في كتاب الله عز وجل وانتم الزكوة وانتم الحج فقال يا داود نحن الصلوة في كتاب الله عز وجل ونحن الزكوة ونحن الصيام ونحن
الحج ونحن الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن قبلة الله ونحن وجه الله قال الله تع فاينما تولوا فثم وجه الله ونحن الآيات ونحن البينات و
عدونا في كتاب الله عز وجل الفحشاء والمنكر والبغي والخمر والميسر والانصاب والازلام والاصنام والاوثان والجبت والطاغوت و
الميتة والدم ولحم الخنزير يا داود ان الله خلقنا واكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا امناءه وحفظته وخزانه على ما في السموات وما في
الارض وجعل لنا اضدادا واعداء فسمانا في كتابه وكنى عن اسمائنا باحسن الاسماء واحبها اليه تكنية عن العدو وسمى اضدادنا و
اعداءنا في كتابه في ابغض الاسماء اليه والى عباده المتقين واعلم ان اسمائهم مشتقة من اسماء الله وهي اسماء الله الحسنى واسماء اعدائهم

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الاسماء السوءى كما سمعت في هذا الحديث الشريف وامثاله وهي من عكس الاسماء الحسنى اي اسماء المعاني المعاكسة لمعاني الاسماء الحسنى
كالنور عكسه الظلمة والخير عكسه الشر والشجاعة عكسها الجبن والعقل عكسه الجهل وهكذا فاذا لاحظت ما ذكرنا ظهر لك ان مراده
من الاسماء كل ما في علم الله وما في علم الله سبحانه حقايق الحسنى وحقايق السوءى وما يريده المصنف من الاسماء هي الحسنى فتسميتها دعاء على
الكل باسم البعض كما ترى لانه لا يريد الاسماء السوءى مع انها في العلم نعم لو اراد المصنف من العام ما انسب الى نفسه تقسيمها وهي الاسماء
الحسنى بالمعنى العام صح لكون المراد من قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها جميع الاسماء الحسنى خاصة والاطلاق الثاني الخاص والمراد
من قوله ولله الاسماء الحسنى التي منها التسعة والتسعون الاسم وعليه لا يكون فيه شاهد لتفصيل في الاطلاق الاول سوءى
بلحاظ الاسماء السوءى وان لم يكن فيها حسن فيكون التفصيل صوريا ومعناه الاسماء الحسنة وفي الثاني التفصيل يكون
حقيقيا وفي قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعو فله الاسماء الحسنى والمراد ان هذين الاسمين جامعان للاسماء
ولذا كانا اخص فالله لعمومهما والله اخص من الرحمن ويكون ازيد من الرحمن بالرحمة فانه يقع صفة لله ولا عكس لما قلنا من ان الله هو
المتصف بصفات القدس وصفات الاضافة وصفات الخلق والرحمن متصف بصفتي الاضافة وصفات الخلق فيكون لله من الاسماء
ثمانية وتسعون وللرحمن منها سبعة وتسعون وهذان الاسمان باعتبار صفتهما على التفسير الباطن هما الاسمان الاعليان اللذان
اذا وصفا اجتمعا بني ولي واذا اسميا افترقا فقيل محمد علي وصفة ... الباطن محمد والالف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة
الرحمن في الباطن علي والالف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه واله يا علي نفسك اوسع من الدنيا وقال الصادق في قوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى نحن الاسماء الحسنى التي امر الله ان يدعى بها ... التسعة والتسعون فظ وان اريد بها ما في قوله قل
ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء الحسنى فاطمة والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين فانهم محمد
نبيهم ولامير المؤمنين سيدهم ووليهم صلى الله على محمد واله عليهم اجمعين هذا بعض التلويح فيما يليق بالاسماء الحسنى في الباطن و
اما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد به الاعيان الثابتة في علمه تعالى وهي شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها وبين ذاته
الا بالمفاهيم وباستعدادها الغير المجعول للقبول لتنزل صورها منها واشباحها التي هي حقايقه عند تعقيبه امر كن اليها قال
الملا محسن في الكلمات المكنونة ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في راي العين امره بمظهر الكون الكامن فيه بالقوة
الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الاعيان الثابتة في العلم
لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته بقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق
وفيه انتهى كلامه الذي اردت نقله وهو يعني العالم كله وهو الشؤون الذاتية المشار اليها ولا ادري اذا كان الشيء كامنا بالقوة ثم ظهر
بالفعل وقابل للكون ومستعد للكون وصلوحه لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال للامر فما اشبه ذلك كيف يكون في
القديم ويكون غير مجعول ولا يضر كونه في الذات في العلم الذي هو الذات ولا ينافي له حادث ومجعول مع ما فيه من اختلاف الاحوال
ما ادري ما يعنون بـ... وبالذي يضر كونه في ذاته تعالى هل يريدون به اذا كان ... مبنيا من الطين والحجارة الكثيفة اما
لو كان الحجارة لطيفة صافية وربما يقولون لا يضر كونها في الذات بل هذا المراد فان من تلك الشؤون الكائنة في العلم الذي هو الذات
... الجلد مع ما هو عليه من التاليف والتركيب في الكثافة الدائمة يجري اشرف وما ادري اي شيء يعنون من القديم ومن الوحدة البسيطة
... الشؤون من هذا المعجون المركب من اشياء متباينة والا لم يصلح ان تكون صورا علمية لانها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجونا
... متناهي كثرة واختلافا وتباينا كيف مثل هذا يكون بسيطا وواحدا وحق معبودي الواحد الذي لا كثرة فيه كما اقول تبعا
... وموالي الائمة الهداة عليهم السلام اني ابسط واقل اختلافا من هذا الذي يشيرون اليه وانه الكل في وحدة ومعبودي اني ابرء
الى ... من معبودهم الذي يصفونه بمثل ما سمعت واعظم والحاصل ان المصنف يعني بالاسماء الحقايق كل شيء وهي التي في ذات الحق تعالى
... موجودة بوجوده يعنون بعينه وجوده الذاتي يعني انه وجود واحد للكل والاختلاف والكثرة في المفاهيم وتلك الشؤون
عندهم ... وهي مفاتح الغيب قال اذ ما من شيء الا ويوجد في اسمائه تعالى الموجودة لعيانها بوجود ذاته مع وجوب وجود ذاته
على وجه اشرف واعلى الواجبية بوجوب ذاته تعالى فاذا كان شيء يوجد في اسمائه واسمائه اعيانها موجودة بوجود ذاته فلا
فرق بينها وبينه الا ظاهر ... ماهية الحق تعالى او بمنزلة ماهيته لانه عند المصنف لا ماهية له ... في قوله كان ما ...

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن الخ فاذا كان كذلك مع تعددها واختلافها وتاليفها وتركيبها فقد انتفى التوحيد وانتفت البساطة الحقيقية التي هي الواجب ولكن ايها الناظر انصحك لله فلا تتبع اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وانا ارشدك على طريقة ائمتك ائمة الهدى ع وهي ان الله عز وجل كان واحدا احدي الذات لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار ثم خلق المشية بنفسها وهي فعله وامكن بها الامكانات على وجه كلي وهو مع المشية الامكانية ومحلها ومتعلقها الامكانات ووقتها السرمد وهذه الثلثة هي الوجود الراجح ثم كون من الامكان بمشيته ما شاء وهذه المشية هي الاولى الا انها تسمى بالمشية الكونية كما ان الاولى تسمى بمشية الامكانية لان التسمية باعتبار المتعلق وخلق من المشية والمشاء مثاله المسمى عند اهل البيت ع ثم بالمقامات كما قال الحجة ع في دعاء شهر رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك فلا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء ويسمونه الحكماء بالعنوان وهو الذي يعرف الله به لانه عبارة عن وصف نفسه للمحمد والرضا واظهر هيئة هياكله للانبياء واظهر اثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين وهكذا فيعرف الله من عرفه لا غير ذلك وهو بمنزلة قائم من زيد وكما ان قائم يدل على فاعل القيام لانه اسم مع انه مركب من فعله واثر فعله كذلك المثال فانه يدل على الصانع لانه الاسم الاكبر الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو من الفعل اعني المشية اثره اعني الحقيقة المحمدية وكل ما صدر عن مشيته من ذات وصفة جوهر او عرض عين او معنى فعل او اثر لفظا او معنى مفهوما او مصداقا ذهني او خارجي في الغيب والشهادة او في نفس الامر فهو اسم من اسمائه عز وجل الا ان اعلاها واقربها الاسم الاكبر وهو المثال اي المثل الاعلى ثم ابدال الاسم الاكبر وهي منه بمنزلة القيام من القائم وهو التوحيد وهي المعاني اربعة عشر معنى ثم الابواب واعلاها العقل الكلي وهكذا وكل اثر اسم لمؤثره الى الالفاظ وهي عالم براسه مطابق لعالم الاعيان وفيه جميع ما يوجد في عالم الاعيان وافراده مختلفة في المراتب والشرف بحسب مسمياتها والاسماء رتبتها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات الظواهر من البواطن وكل الاسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية واعلاها وادناها حادثة مخلوقة بفعله تع وفعله مخلوق بنفسه ووجوداتها كلها لم يكن شيئا ثم اخترعها اي وجوداتها لا من شئ لا اله الا هو خالق كل شئ وقول المص على وجه اتم واعلى يشير به الى ان كل شئ فحقيقته في ذات الله تع ربي بنحو اشرف واعلى من نفس الشئ وتلك الحقايق موجودة بوجوده اي مع وجوده وليست مجعولة والاشياء الظاهرة نزلت كنزول الاشعة من المنير وكنزول الاظلة من الشواخص وقد صرح به في ذلك الكتاب في المشاعر وفي ساير كتبه والملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه ان المكون لهذه الظاهرة تلك الحقايق الغير المجعولة ولكن بالله وفيه وهذا في الكلمات المكنونة وقد تقدم ذكره وانما قالوا هذا لانهم يرون انهم متحدون بذاته وصفاتهم عين صفات الذات وذلك انهم يعتقدون ان شيئا واحدا اذا نسب اليهم كان عبدا حادثا واذا نسب اليه كان ربا قديما قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده تع الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم كذلك صفاتنا من العلم والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديم لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك وعند ذلك فانك لا تجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك ذلك من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوة التي بها الحي الذي قام به عالم ربي الحيوة الالهية وكذلك ساير الصفات الا ان الخلايق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين حيث قال كل شئ خاضع له وكل شئ قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى فتامل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض بل هو من كلام اهل ملة الاسلام وقال في الوافي فان قيل الاعيان واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه فهو جعلها كذلك قلت الاعيان ليست مجعولة بل هي صورة علمية للاسماء الالهية لا تاخر لها عن الحق سبحانه الا بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة والمراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غير انتهى وقوله والمراد بالافاضة جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كانت فائضة عن الحق كانت حادثة اجاب بان المراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية الخ ولا يفهم ان المتاخر بالذات لا يكون هو الذات اذ الذات لا تتاخر عن نفسها ولا تتغير بالحدوث الا المسبوق بالغير مع انه يلزم هنا اذا تاخرت عن هوية الذات واذا كانت قديمة تعدد القدماء ثم يكون هو مهما

والممكنات

الحيوة

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

فكيف يثبت القديم وان جعل حيوة باقية لانها هي حيوة الله تعـ وانما نسبتا اليه بالتخصيص الذي هو الحدود والوهمية او المحققة
في الامكان فقد جعل القديم يتجزى وتتحد ابعاضه لوكله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال كما ان ماهية الممكن موجودة
بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الا ان الواجب بالذات لا ماهية له لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبته لم يكن هو
بحسبها غير موجود وهذا من الحكمة المظنونة بها على غير اهلها المختص بدركها الكمل من اهل الكشف والعرفان وهذه الاسماء ليست
الفاظا وحروفا مسموعة وهذه المسموعات اللفظية هي اسماء الاسماء اقول يريد ان هذه الاسماء التي هي حقايق الاشياء والصور
العلمية في الذات المقدسة بمنزلة الماهية للممكن فكما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن ومجعولة بجعل الوجود بالعرض لانه
الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة بالوجود الا ان الوجود مجعول اولا وبالذات والماهية غير مجعولة بنفسها وانما انجعلت
بجعل الوجود كذلك هذه الحقايق موجودة بوجود الواجب تعـ وحصلت بتبعية حصول الواجب له لكن الواجب لا ماهية له والا لكانت هذه
الحقايق ماهيته لكنه محض حقيقة الوجود وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا اما اولا فلان الماهية هي الانية
والهوية التي بها يكون الشيء شيئا وما لا ماهية له لا شيئية له والله سبحانه شيء بحقيقة الشيئية فلا ماهية لشيء الا ايته لا ماهية تعـ
الا ان ماهيته هي وجوده بلا مغايرة بحال من الاحوال واما ثانيا فلان هذه الحقايق اذا كانت موجودة بوجوده ولا جعل لها
موجودة بتبعية وجوده كانت متاخرة عنه بالذات وما هو موجود بالتبعية غير ما هو موجود بالذات فلا يكون هو ذاته بل
هو مغاير له واما ثالثا فلان قوله بجعل يدل بظاهره على انه مصنوع وهو لا يرضى به الا ان يكون اراد بالجعل تعليقه بماهيته فلكن
الوجود ع
مع ما بينا من جحوده ان يكون قوله بان الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض ان تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات وليس
خارج الذات الا الامكان واما رابعا فلانا قد بينا ان الوجود الممكن لا يكون الا حادثا لانه مشوب بغيره والمشوب لا يكون
قديما ولو قالوا انه تنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو تعـ لم يلد ولكان المتنزل حادثا لتغير احواله وامكنته واوقاته
ولو قالوا هو لم يتنزل وانما تنزلت اشباحه قلنا بينه وبين اشباحه افتراق واجتماع فيكون حادثا ولو قالوا ليس بينهما افتراق ولا
اجتماع قلنا اقتران واثنينية فيكون حادثا فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو ام يقولون هما فان قلتم هو لزم ما قلنا وان قلتم
فانتم قلتم الحقايق التي في الذات بلا مغايرة فانتم باعراضكم في الذات وان اعترفتم بحدوث الممكن وجب حدوث الماهية التي
هي العين الثابتة في الذات عندكم فيكون محلا للحوادث واما خامسا فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل
بنفسها وهو باطل ايضا لانها مخالفة للوجود بل ضد له ولا يمكن ان يكون جعل خاص لشيء ان يكون جعلا لغيره كما لا تكون الحركة الخاصة
باحداث الانفصال صالحة لاحداث البناء فلا بد لها من جعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه بل ما كان الوجود والماهية الا باربعة
جعلات جعل الوجود وجعل الماهية من جعل الوجود جزء من سبعين جزءا وجعل التلازم بينهما وجعل الالزام بينهما فهذه اربعة جعلات
مترتبة على ترتيب الذكر كل لاحق جزء من سبعين جزءا من سابقه وبين كل واحد وبين الاخر سبعون سنة في الدهر وتظهر الاربعة
في الزمان دفعة واما المجردات فبين كل واحد من الاربعة سبعون سنة مقدرة من السرمد في الجعل وتظهر المجردات في الدهر دفعة
فمعنى قولهم ان الوجود جعل اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض ان الوجود هو المقصود بالايجاد اذ به الذوت لكنه لما لم يمكن
جعلت ع
تحققه وظهوره بنفسه لانه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطا كما قال الرضا ع ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته
للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم قرء ومن كل شيء خلقنا زوجين فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية خلق
الله الماهية لاجل الوجود فلذا قيل جعلت ثانيا بالعرض لانها غير مقصودة لذاتها لا انها ليست مجعولة بل مجعولة بجعل خاص بها
غير جعل الوجود ومثال ذلك انك تشتري فرسا لك فاذا اشتريت الفرس احتجت لشراء جل لها فتشتري الجل لاجل الفرس فالفرس
شراؤها لك اولا وبالذات والجل شراؤه ثانيا وبالعرض فهو المقصود بالشراء الثاني الا انه مترتب على شراء الفرس فافهم فقوله
ان الماهية انجعلت بجعل الوجود ولا جعل لها وربما قالوا انها ما شمت رائحة الوجود وما ادري ما معنى كلامهم شيء من جملة
الاشياء وضع له اسم لفظي بازائه ولا شم رائحة الوجود فان ارادوا تلك الاعيان الثابتة فقد قالوا انها ليست امورا خارجة عن
الذات الحق تعـ بل هي في شيئات الحق تعـ وان ارادوا انها اذا اخذت من حيث تغايرها للوجود فهي غير موجودة فان لم تكن مغايرة
للوجود فمن اين جاءت سيئات المكلف وهذه المعاصي اشياء كيف تكون لا من شيء والحاصل ان كلامهم طويل عريض ولا

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

انه على ذكره كله واذا ذكرت منه شيئا او استقصيت فيه لم اخرج عن الحد ولكن فنذكر شيئا من كلامهم واذكر قليلا على قليل منه
تنبيها للغافلين ومن له في الكون حظ لم يمت حتى بيّن الدوقوله لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود تعالى
عليه اذا قال ثبات الاعيان في علمه الذي هو ذاته وقال الاعيان الثابتة في ذاته وقال الصهره في الكلمات المكنونة في كلمة يجمع بها بين
نسبة المجعولية الى الماهية ونسبتها الى الوجود ونفيها عنها الى ان قال فالوجود وجود ازلا وابدا والماهية ماهية ازلا وابدا غير
موجودة ولا معدومة ازلا وابدا وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجودها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى
وجودا بل ثبوتا ومن هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار انتهى فهذه الماهيات التي يشيرون اليها
مرة انها عين الوجود ومرة ليست موجودة ولا معدومة ولهذا ثابتة لا موجودة هل هي في الذات لانها في العلم الذي هو الذات
فقد حصل في الذات شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها موجودا بمحض الوجود لانها ليست موجودة ام هي خارجة عن الذات وقد
تقرر ان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل والازل ذاته تع وليس كما يتوهم الجهال من ان الازل ظرف مكاني
او زماني والواجب تع في بعضه ولهذا يفرضون تعدد القدماء وعندهم ليس المانع من التعدد الا دليل التمانع او دليل الحكماء المبني
للتركيب ودليل الفرجة المروي عن الصادق ع حيث خاطبهم بما يفهمون والا فلا يشكون في انه لولا مثل دليل التمانع المستلزم لفساد
العالم او دليل الحكماء المستلزم للتركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز ودليل الفرجة المستلزم للكثرة لا الى نهاية لجاز التعدد في
القدماء لان الازل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه بلا نهاية ويتوهمونه مكان مرة وتارة وقتا فيقولون هو في الازل
ويريدون المكان وربما يستدل من قرء خطبة النبي ص يوم الغدير في قوله واحاط بكل شيء علما وهو في مكانه وقد يقولون الازل
سابق الدهر وهو الازلي يعنون قبل كل شيء والابدي يعنون بعد كل شيء وكل ذلك لعدم معرفتهم بالازل وبما يقولون
وما يلزمهم من قولهم فانه اذا كان في الازل والازل ظرف له وقتي او مكاني تعددت القدماء لانه تع قديم والازل قديم وربما
ذهب بعضهم ومنهم المصالي انه اعتباري لا له تحقق ولا ثبوت في الخارج كما قالوا في القدم والوجوب والامكان محتجين بانه لو كان
القدم والازل موجودين لكان القديم قديما فيكون له قدم ويكون للازل ازل وللامكان امكان وما اشبهها من الامور الاعتبارية الا
عندهم ويلزم الدور او التسلسل وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشا من اخذهم معارفهم وعلومهم من غير اهل الحق ائمة
الهدى ع لان النبي ص واهل بيته ع اقروا الناس على ظاهر المعرفة ووعدوا من امن منهم وعمل الصالحات بالجنة كما قال تع فمن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون فاصابة الحق لا يكون الا لرجلين رجل نظر وروى اخبارهم ع وعرف
الحق من عندهم بالتسليم لهم والرد اليهم عرفوه بالالهام حقهم ومعاني اخبارهم ومرادهم صلى الله عليه وآله ورجل لم يخرج في
معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين وترك كل ما خالفه من كلام الحكماء والصوفية ورموزاتهم وترك توغلاتهم مما يخالف ما عليه
عامة المؤمنين والمسلمين واما من اتبع اولئك ودخل معهم في توغلاتهم وتلوناتهم فانه يصيب الحق ولقد رويت بطرقي
المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبري عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن
ابن ابي عمير عن زيد الزراد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم عن معدن العلم واياكم والولائج فهم الصادون عن الله
ثم قال ع ذهب العلم وبقيت غبرات العلم في اوعية سوء واحذروا باطنها فان في باطنها الهلاك وعليكم بظاهرها فان في ظاهرها
النجاة والمراد باوعية سوء الناس غير الشيعة كما قال ع ان لنا اوعية نملأها علما وحكما وليست لها باهل وما نملؤها الا لتنقل
الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تاخذونها بيضاء نقية صافية واياكم والاوعية فانها
وعاء سوء فتنكبوها وروينا بالطريق المذكور الى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحديث والعجب
كيف يتركون مذهب ائمتهم ع ويتبعون مذهب مخالفيهم ويأولون ما ورد عن ائمتهم ع الموافق لما عليه عامة المسلمين الى مراد
مخالفيهم المخالف لما عليه عامة المسلمين ويقولون مع ذلك كله هذا مراد الائمة ع حتى انهم يقولون ليس لله ان شاء فعل وان
شاء ترك وليس لله لو شاء ان يهدي الناس هداهم وليس له في جميع افعاله الا وجه واحد كما ذكره الملا محسن في الوافي ومن ذلك
اتفاق ائمتنا ع ان مشية الله وارادته حادثة لم يرد عنهم خبر يوهم خلاف ذلك وهؤلاء اتفقوا على ان ارادة الله تع قديمة
انها عين ذاته وان هذا مذهب الائمة ع حتى ان الملا ذكر الارادة في كتابه الكبير الاسفار وانها قديمة وهي عين ذاته واطال

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

في ذلك الكلام جداً وهو يستدل على قدمها من العقل والنقل الى ان قال فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى
للاشياء علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا ع وسادات انام في الكافي وغيره في باب الارادة
ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال ع من الخلق الضمير وما يبدو
لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي
صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك واعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم
تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادئ الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن
ذلك كله انتهى ما اردت نقله من كلامه وهو طويل فبالله عليك تأمل حال هذا واتباعه في زعمهم ان الارادة قديمة وهي عين ذات
الله تعالى سبحانه ويستدلون على دعويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح في خلاف دعويهم فانه قال واما من الله فارادته احداثه
لا غير ذلك وقال فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون والمص يقول المراد الامام ع انها قديمة وانها عين ذاته تعالى
تعويلا لكلامه ع على كلام ائمة الصوفية الذين هم واتباعهم الوالجون الصادون عن الله والامام ع اياهم عنى وانت ايها الناظر
اذا كشف الله لك عن بصيرتك ونظرت في كتبهم وجدت انهم ما ادركوا من الاقبال عشير معشار من الادبار وقوله وهذا من الحكمة المضنون
بها على غير اهلها المضنونة قياسه ان يقول المضنون لان الوصف جار على غير من هو له وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها
كما في قوله تعالى وما هو على الغيب بضنين اي بخيل على قراءة الضاد وعلى قراءة الظاء المؤلفة بمعنى متهم ويريد به المص ان ما ذكره من
الاسرار التي بخل بها كبار الصوفية واتباعهم من الحكماء عن غير امثالهم لان غيرهم لا يقبلها وهو كما قال وذلك لان غيرهم احد
الرجلين اما رجل وفقه الله لاقتفاء الائمة الهدى عليهم السلم فبصره الله ببركة اتباعهم الهدى والضلالة فلا يقبل كلام المص والصوفية
هداية من الله سبحانه واما رجل اخذ بظاهر ما عليه عامة المسلمين ويبرأ مما خالفه فلم يقبل كلامهم لانه مخالف لما عليه عامة المسلمين
ومراده من الكل كبار الصوفية ومن وافقهم كابن عربي والغزالي والبسطامي وابن عطاء الله وعبد الكريم الجيلاني وامثالهم
وابي نصر الفارابي وقوله وهذه الاسماء ليست الفاظا قد تقدم الكلام عليه **قال** والمعنون بهذا العلم حققوا و
دونوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكماء على ترتيب الحكمة الرسمية المبتني على مبادي وموضوعات واقسام اصلية وفرعية ومطالب
وغايات لانقسام اسماء العظام على جواهر واعراض واعراضها الى مقولات تسعة من كم وكيف واين ووضع ومتى واضافة و
جدة وفعل وانفعال على ان الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله
اقول قوله بهذا العلم الظاهر ان المراد من هذا العلم العلم الحكمة النظرية التي هي علم باحوال الاعيان الموجودات على ما
هي بحسب الطاقة البشرية ويحتمل ان يراد منه العلم الجفري المتعلق باحوال الاسماء اللفظية للتصرف في الاسماء المعنوية وعلى
الاول لا يشار به الى كل ما يتضمنه حد الحكمة بل الى ما يتعلق بالصفات لانها هي الاسماء ويبحثون فيها فيما يتعلق بعوارضها
وعللها كونها ومباديها وغاياتها مما يتبع من ذلك من كونها اصلية او فرعية لانها تنقسم الى جواهر واعراض الى مفارقات و
برازخ وماديات والى علويات وسفليات والى ثابتة ومتغيرة والاعراض الى لازمة وغير لازمة والى قارة وغير قارة
والى صعودية وظهورية وتحقيقية وعرضية وكلها الى المقولات التسع الكم والكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك
وفعل وانفعال عند الحكماء والى اثنين وعشرين عند المتكلمين عشرة مشروطة بالحيوة وهي القدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والكراهة والنفرة والشهوة والالم والادراك واثنا عشر غير مشروطة بها وهي الحيوة والاكوان و
الالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والاعتماد والتأليف وزاد بعضهم البقاء
وزاد بعض الفناء عرضا لا في محل فهذه اربعة وعشرون عرضا على اختلاف الحكماء والمتكلمين في الاعراض والمتكفل به علم
المبدأ لان كل ما يتضمن حد الحكمة يبحثون فيه بعضهم عن المسمى بل عن ذاته تعالى عن ذلك والصوفية قد يطلقون الاسم على
الذات المتصفة بالصفات كمسمى الله ونحن نقول على ما يصدق عليه الاسم العنوان الذي يسمونه الائمة عليهم السلام بالمقامات
والعلامات ثم الفعل ثم المعاني ثم الابواب وهكذا وقد بينا سابقا ان المقامات مثل القائم لزيد وهو الفعل ومحله

الارادة ع

والجواهر ع

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

خزاع

الحامل له كالحديدة المحماة بالنار وان الفعل كالحركة بها الحادث زيد القيام والفعل تعدّد اسمُها باعتبار متعلقه كالمشية والا
وكالارادة والابداع وكالقدر والقضاء والامضاء والاذن وان المعاني اثر فعله كالقيام وهي معاني افعاله كالحقيقة
المحمدية صلوات الله عليه والابواب هم الملائكة العالون كعقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وعلى الثاني ما يبحثون فيها على
حسب مطالبهم ويقولون ان اللفظية محل المعنوية ومتعلقها وصفتها وظاهرها كما قال امير المؤمنين ع والروح في الجسد كالمعنى
في اللفظ فكما ان الجسد محل الروح ومتعلقها وصفتها وظاهرها وكل ما يراد ان يتوصل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد
فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح فيتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند ارادة اتصال الطالب بالمطلوب بمزج
الطالب باسم المطلوب او يتوسطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة وهو الله سبحانه وتع ويمزجون بين حروفها
بالتكسير الكبير او المتوسط او الصغير او بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او العكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او
بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او بالعكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او بالتبديل كبسط الطبيعي وبسط
العددي وبسط الترقي بالترقي بالاحاد والى العشرات وبها الى المات وهكذا او بالتوليد كالتضارب واخذ المناسب او
المواخي او المعادي او المحايب او المباغض او بالظلمانية او بالنورانية او بالعكس او بتعديل القوى بالتكسير المتوسط او بالوفق
او بمراعاة المسرودة والملفوظة والمكتوبة وما اشبه ذلك مما هو مذكور في علم السيميا ويجذبون بها معانيها اي الاسماء
المعنوية وينزلونها الى مطالبهم فيسخرون بها الملائكة والجن والكواكب والخلق والعناصر والمعادن والنباتات وساير
الحيوانات وكل ذلك بما اودع في اسمائه تعالى من ازمة امور الاشياء كلها ذلك تقدير العزيز العليم وقول المصنف ان الجميع
بسايط عقلية يشير به الى ان كل الاسماء مجردات وليس كما قال بل منها مجردات كالتي عناها من الصور العلمية ومنها ماديات ومنها
اعراض جسمانية ومنها برازخ ومنها الفاظ وكيف لا يكون الاسماء اسماء والاعراض اعراضا فان صفة الصفة صفة كما هو مقرر
مما لا اشتباه فيه والفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم من نقش اسم الله للمحدث مع انه ظرفا اللفظي ويطلقون
على النقش الاسم حقيقة ولكن جعل اللفظي او النقش الدال عليه ليس باسم الله تعالى جهل وعناد وقوله موجودة بوجود واحد
واجب لذاته يشير به الى انها موجودة بوجود الله وقد قلنا سابقا هل هي في ذاته ام في خارج ذاته وعلى الاول هل هي غيره بان
يعلم بان في ذاته شيئا غيرها ام لا وعلى الفرض الاول من الاول هل هو محيط بها ام هي محيطة ام ممتازان وعلى الثاني من
الاول هل مفهومه مغاير لمفهومها ام لا فعلى كونه في ذاته مغايرة ان كان محيطا بها كان ظرفا لغيره وان كانت محيطة به
كان محصورا او ان كان ممتازين لم يكن صمدا لان له ايضا ظرف وللغير فيه مدخل وعلى كونها عين ذاته وغيرها بالمفهوم كما
يقوله هؤلاء يكون بسيطا باعتبار ومركبا باعتبار وهم يقولون انه ذلك لان الصور المتعددة في المرايا للشخص واحد وجودها
نفس وجودها نفس وجود ذلك الشخص ولهذا اذا تحرك تحركت بحركته لان وجودها نفس وجوده وليس الامر كما يظن لان الصور
في المرايا ليس وجودها نفس وجود المقابل والا لما فقدتها في ذاته في حال وانما وجودها هيئة صورتها المنفصلة لان صورته
المتصلة ليست هي التي في المرآة وانما التي في المرآة هيئتها الاشراقية وهي كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس والشعاع
وجوده من اشراق الشمس وكثافة الجدار ماهيته يتوقف ظهوره عليها وكذا الصور التي في المرايا فانها هيئة صورة المقابل
وهي هيئة المنفصلة بمعنى انها ليست هي العارضة على الشخص لا بمعنى انها منقطعة عن الهيئة العارضة بل تستمد منها
وجودها مددا دائما وهذا المدد هو وجودها وماهيتها هيئة المرآة كما تقدم فوجود هذه الصورة من اشراق الهيئة
العارضة وهو فيض واحد من هيئة العارضة ولكنه منبسط على المرايا فهو متكثر في المرايا وليس وجود العارضة على
الشخص لانه من اشراقها فضلا عن ان يكون هو وجود الشاخص واين هذا من ذلك وانما اكرر هذا ومثله ليستقر في اذهان
الناظرين اذ بدون التكرير والترديد لا يكاد يستقر لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة قال قاعدة فاعلية كل فاعل اما بالطبع
او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادية البتة والقسمان الاولان خاليان عن الارادة
البتة واما الثالث فيحتمل الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين
وبالقصد الخالي عنه عند الاكثر منهم وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة

علي ع

تكون اعراض م

به ع

له ع

هو ع

في بطلان اتحاد العاقل والمعقول

هو موليها فاستبقوا الخيرات **اقول** قال المص في كتاب الكبير واذا علمت معنى الفاعل فاعلم انه ذهب جماعة من الطباعية
والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين
الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء
الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير وستحقق لك في مستأنف الكلام في الاصول الاتية ان شاء الله تع ان (اي بالرضا)
فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى الوجهين فهو فاعل
بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق
شيئين من مقدمها وتاليها بل وجوبها وكذبها بل امتناعها الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل
قبل الوجود بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشاء لوجودها فيكون فاعلا بالعناية انتهى كلامه (هو ع)
وقد فسروا الفاعل بالطبع فقالوا الفاعل بالطبع من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة فيكون
فعله ملائما لطبعه والفاعل بالقسر هو الذي يصدر عنه الفعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا ويكون على خلاف مقتضى طبعه و
الفاعل بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر وداعيه ويكون ذلك منه اعم من شعوره وارادته ورضاه
والفاعل بالجبر هو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجردة والفاعل بالقصد هو الذي يفعل بارادته لغرض هو
المقصود بفعله سواء كان بسبب معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع بنفس ارادته والفاعل بالرضا هو الذي يكون
علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله وهو عين معلوميتها له عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيء من
ذلك والفاعل بالعناية وهو الذي يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم
من غير قصد زائد على ذلك العلم والفاعل بالتجلي هو ان يلقي مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها اقول وهذه
التعاريف لهذه المعاني وكل من قال بواحد من هذه الثمانية اراد منه ما ذكرنا وفيها كلها مناقشات منهم فكل واحد من اهل هذه
الاقوال يناقش فيما سوى ما اختاره والمص هنا وفي ساير كتبه قال ما سوى الثلثة الاول وادعى البتة والقسمان الاولان خاليان عن الارادة
البتة واما الثالث فيحتمل الامرين واقول اما ما كان بالطبع فلا ينافي الارادة اذ يريد مقتضى طبيعته فيقع الفعل بالداعيين وما قيل
من انه لا يكون له داع غير ميل الطبيعة لا ينافي مشاركة الارادة لما قررنا في كثير مما كتبنا من ان كل حادث فهو من الوجود وليس بعد الله
عز وجل غير الوجود وهو شعور واختيار وارادة وتميز وفهم وحيوة فكل شيء فيه هذه الصفات بحسبه فما كان قريبا من المبدء كانت فيه هذه
الاوصاف اقوى وما بعد كانت اضعف فالاقوى كنوع الانسان والاضعف كالجمادات وما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود فالحجر ينزل ه
بطبعه هذا في الظ واما في الواقع فكما قررنا في الفوائد وشرحها ان الحجر خلقها الله من اسفل مراتب الوجود وفيه ما في الانسان
بنسبة وجوده ولهذا يسبح الله وقال تع وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال تع وخلق الليل والنهار والشمس و
القمر كل في فلك يسبحون فقال يسبحون ولم يقل تسبح وتسبحن بل ذكرهم تع بضمير العقلاء وكذلك قوله تع فقال لها اي
للسماء وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ولم يقل طائعات والاخبار الدالة على تكليف الجماد والنبات اكثر من ان
نذكر وكل ذلك لا يكون الا مع الشعور والاختيار والارادة واما الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنزول لان الله سبحانه
وكل به ملكا ينزل به الى ما يريد نجاور كز في طبيعته شهوة طاعة الملك فهو ينزل ظاهر الطبيعة وباطنا باختياره وارادته واذا دفعه
دافع الى الهواء صعد حتى تنتهي قوة الدافع بحقيقة وان عضو الدافع وكل الله به ملكا اقوى من الملك المنزل للحجر وركز في الملك
المنزل محبة طاعة الملك المصعد وشهوتها فيرفع الحجر بشهوته وارادته تبعا لشهوة الملك المنزل وارادته حتى تنتهي قوة الدافع
التي هي طبق قوة الملك المصعد فينزل بالحجر كذلك فهو في نزوله بطبعه مختار ومريد وكذا في صعوده بالدفع الا ان ارادته للصعود
لذاته ناقصة والدافع متمم لها واعلم ان ما ذكرته وان كان بعيدا عن افهام الناس الا انه مذهب ائمة الهدى ع وما ذكرته لك فهو
معقولة والكتاب والسنة ناطقان بذلك وبادلته ولكن يطول الكلام بذكرها فقول المص بان ما كان بالطبع فهو خال عن الارادة
البتة جار على مذاق العوام واما الخواص فعندهم ان ليس في العالم شيء بالقسر بل كله اختيار ولكن هذه الثمانية التي ذكر كلها مختارة

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

مزية الآن الاختيار في سبعة منها ناقص وهي ما سويهما بالقصد فانه يقع بارادة واختيار تامين اما الثلثة الاول فهو بوافقنا
على عدم وجود اختيار تام فيها فلا تصلح لفاعلية المختار واما ما كان بالرضا فانه اذا قال علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله فان
اراد بالعلة علة الكون فالعلم من حيث هو علم لا يكون علة الكون وانما علة الكون الذات اذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثرا
وان اراد علة التكوين فلا تكون الا الفعل لان العلم ليس هو المكون به ولا المكون فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار
الا كونه مخصصا للفعل بالقصد واما الفاعل بالعناية فيلزم منه اما الجبر في الافعال الاختيارية واما كون الاشياء قديمة غير مجعولة
والكل باطل لعدم القصد الزائد على العلم ولمساواته للايجاب لان الموجب هو الذي لا يتخلف عنه مفعوله والفاعل بالعناية اذا كان
علمه الذي هو ذاته هو العلة لا غيره وهو علة تامة فقد كان فاعلا بالايجاب وهذا ظاهر واما ما كان بالتجلي كما يقوله الصوفية
وهو ان يلقي الفاعل مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها فاذا ارادوا به ان الهويات هي الصور العلمية الغير المجعولة سواء قيل انها في
علمه الذي هو ذاته ام متعلقة به كالظل بذي الظل فهذا باطل لاستلزامه اثبات شيئا غير الله سبحانه لم يكن محدثا لها وان ارادوا به ان
الهويات الملقى فيها هي نفس القوابل وانما قيل بحسب قوابلها ان الملقى وهو المثال قد تختلف جهاته وكمياته وكيفياته ورتبته و
امكنته واوقاته واوضاعه وما اشبه ذلك من المشخصات وهذه هي الحمل من نفس المثال الملقى من حيث نفسه وهو متقدم بالذات
مساوق لها في الظهور كالكسر والانكسار وان المراد بالالقا تحقق المثال وظهوره بشرائط الظهور والتحقق التي هي المذكورة وان
المراد بالمثال هو وصف الله نفسه الظهور في العبد هو الوصف المحدث الذي ظهر لعبده وهو حقيقة عبده منه تعالى وهو المسمى
بنور الله في قوله فانه ينظر بنور الله وهو الفؤاد لعبد وهو المسمى بالوجود عندهم وهو المادة عندنا فان ارادوا كما ذكرنا فهو
حق وقد اشار امير المؤمنين ع الى ما ذكرنا بقوله لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وكل
جزئي مما ذكرنا ان ارادوا غيره فهو باطل وكل ما ذكرنا فقد ذكرنا ما يدل عليه دلالة قطعية وتذكر فيما بعد وان ارادوا بالمثال شيئا
ليس بمجعول فهو باطل لان الالقاء لا يتعلق الا بالحادث لانه اثر المرء من رتبته الى غيرها وان جعلوه حادثا وجعلوا الهويات
الملقى فيها ليست مجعولة فهو باطل لان الحادث مجعول ولا يحل مجعول في غير مجعول وان جعلوها مجعولة وهي لم تكن صورة المثال المجعول
كان الحاصل منهما مركبا وليس شيئا واحدا فهو باطل وان جعلوا المثال هو الفعل فهو باطل لان المثال هو الملقى والفعل هو الالقا
والحاصل انه تعالى خلق المادة للمخلوق والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميمة هي هويته وهي الماهية بالمعنى الاول كما تقدم و
الصورة فخلق له ثانيا وبالعرض الماهية على تفصيل ما تقدم فراجع وقول المص في كتاب الكبير كما نقلنا وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا
بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا يريد بالرابع ان يكون فاعلا بالقصد
غلط دخل عليه من قواعده التي منها انه يفعل بذاته وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لانه يلزم منه ما يذهب اليه من ان الخلق ينتهي الى ذاته
ومعلوم ان من انتهى غيره اليه فهما حادثان لما يلزمهما من الاتصال او الانفصال او الافتراق او الاجتماع ولذا قال امير المؤمنين ع انتهى
المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وانما هو فاعل بفعله وفعله مشيته وارادته كما تقدم في حديث الكاظم ع وفعله تعالى واحد الى كل
شيء كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وقال وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا انه رؤوس بعدد جميع الخلق كل راس يتعلق
بممكن يحدثه لا يصلح لاحداث غيره والفعل خلق الله بنفسه اي نفس الفعل واقامه بنفسه قيام صدور وتحقق ولا كيف له لان الكيف
انما حدث به فالقصد التخصيصي التشخيصي منسوب الى خصوص الراس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق وان كان بالله تعالى هذا وصف في
الغايب ونظيره في الشاهد انه اذا حلت الشمس برج الحمل سخن العالم السفلي بحرارة الشمس لقربها من افقنا وكان موافقا لوجود
الرطوبة من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة الكون فينبت النبات وكل شجرة بل كل ورقة لها
حصة من علة الكون لا تصلح لغيرها فتنبسط علة الكون وهي واحدة على جميع الاشجار والنبات والورق والثمر وكل شيء له حصة
منها مختصة به لا تصلح لغيره والمخصص الذي عنه القصد ارادة الله سبحانه وهي فعله فقال تعالى يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض
لا يكون بالاهمال والاتفاق بل عن قصد كما تقول الدهرية ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة فلم يبق الا ان يكون بالارادة
فاما الاضطرار فانما يلزمهم على القول بالرضا او بالعناية كما ينطق به تعريفهما لمن يطلب صريح الحق في القول بالايجاب واما التكثر والتجسم فانما

الى

في بيان بطلان اتحاد الفاعل والمفعول

يلزم بانه تعالى فاعل بذاته وان الخلق ينتهى الى ذاته تعالى لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده وبعد الفعل كان معه غيره وقبل
الفعل غير فاعل وبعد الفعل فاعل فاذا نسب الحالتان الى ذاته جاء المحذور ولا يجيء شيء منه اذا قلنا انه تعالى في قبل الفعل انما هو هو وبعد الفعل كان
الفعل ليس في الازل الذي هو الذات الحق تعالى بل هو في رتبة الوجود الراجح وهو نفس الفعل والمشية والارادة الاسماء المتعددة والمعنى واحد
كما قال الرضا ع لعمران الصابي للمشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وكان الفعل دون الازل في السرمد
الذي هو الوجود الراجح ومحله الامكان المسمى بالعمق الاكبر كما في دعاء السمات وكان المفعول دون الفعل في الدهر وعالم الكون
فما دونه في الزمان فلم تغير حالة ذات الحق تعالى بل كان ولم يكن معه غيره وهو الآن على ما كان وتغير الاحوال انما هو في الفعل باعتبار
متعلقه فالفعل والامكان والسرمد خلقها الله وهي الوجود الراجح لم يظهر شيء منها قبل الاخر وهو عندنا هو الوجود المطلق
والعقل الكلي والدهر والممكن هي الوجود المقيد بالقيود والشرائط وان كان بعضها ابسط من بعض بمعنى اقل تركيبا وشرائط
ومحدد الجهات والزمان والمكان هي عالم الاجسام على تفصيل ربما نذكره والحاصل القول الحق ان فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار
كما قاله المتكلمون وان كان على غير ما فهموا وقول المص وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار الى اخره يعني بالوجهين بالعناية
بالرضا لانه في بعض كتبه رجح انه فاعل بالرضا وفي بعضها رجح انه فاعل بالعناية ومن عرف معنى ما ارادوا منهما قطع بان الفاعل
باحدهما لا يكون مختارا ولكن المص لما نسب الفعل الى نفس الذات وحكم بانتهاء الخلق الى الحق تعالى فحكم بربط الحادث بالقديم
لا يسعه تفريعا على ذينك الاصلين الا القول بالوجهين ولم يجر على انكار الاختيار قال وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار
والاختيار الذي فسره صاحب الشريعة ع معناه انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا هو المعنى الذي تفهمه ساير المكلفين و
حيث امره الله عز وجل بالتبليغ اوحى اليه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين وقوله ص لم يفهموا من معنى الاختيار الا
هذا فان كان معناه غير هذا فما بلغ رسالة ربه وانا والمؤمنون نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا ص عبده و
رسوله وانه قد بلغ عن الله جميع ما امره كما امره فصدق الله وصدق رسوله وبلغ المرسلون ما امروا به وان آله الذين هم خلفاؤه
ادوا ما ادى اليهم كما امرهم وحفظوا ما استحفظهم اللهم صل على محمد واهل بيته الطاهرين وعلى جميع الانبياء والمرسلين
والمص لاجل التطبيق على القول باحد الوجهين اي الرضا والعناية فسر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار فان تفسيره انما يخفى
على من لم يسلك طريق اهل العصمة واما من اقتصر على سلوك طريقهم ص فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق فقال فاعل بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا بالايجاب وانا اقول هذا التفسير عين الايجاب في ذلك لان المشية عنده هي الذات
فيكون معنى ان شاء فعل ان الذات فعلت وقوله وان لم يشاء لم يفعل معناه الذات ما فعلت ويكون المعنى انه ليس كل
ممكن في العقل خلقه نعم لو قال كما نقول بان المشية هي الفعل صح له نصف كلامه وهو ان شاء فعل لان هذا مما لا ريب فيه واما
المغالطة في التعبير فشيء لا يحتاج الى بيانه هنا لان المعنى ظاهر انه اذا اراد ان يفعل فعل واما النصف الآخر فانه وان قال
بحدوث المشية لم يكن لقوله وان لم يشاء لم يفعل معنى غير انه اذا لم يفعل لم يفعل فان فرضها مغايرة للفعل صح له ظاهر الثاني
ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل لان المختار الكامل يفعل بارادته ويترك بارادته لا انه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم
ضرورة ولو نزلنا قلنا ان قلنا بحدوث المشية والارادة صح ان قوله ينفي الايجاب ولكن الاشكال توجه عليه من جهة قوله
بان المشية هي الذات نعم فان المعنى يكون الذات فعل والذات لم تفعل فان هذا لا ينافي الايجاب فان القائلين بالايجاب لا
يقولون بان كل ما يمكن كونه تكوينا متصلا بالازل لانهم لا ينكرون تجدد ما تحت فلك القمر آنا فآنا فان قالوا بانه تعالى
علة تامة والعلة لا يتخلف عنها معلولها كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطي فانهم يريدون انه تعالى تامة في الفاعلية وجملة العالم
من حيث المجموع حدث بلا فصل ولكنهم لا ينكرون الشؤن المتجددة بانها لم تكن قبل هذا التجدد والمحسوس ولا ينكرون امكان ايجاد
شخص يمشي في اصفهان فمن انكره بناه على ما يذهبون اليه من انه ليس له تعالى الا وجه واحد في الاشياء فلا يعلم شخصا كذلك والا
لوجب ايجاده فانا به مؤمنون وبالجملة الفاعل المختار الذي يفعل بارادته ويترك الفعل بارادته لا انه هو الذي اذا لم يرد لم
يفعل لان هذا المعلوم عندنا وليس من معنى الاختيار وانما هو من المضحكات وقوله ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات
يريد سره هو واهل ملته من كبار الصوفية وما اشرنا اليه في شرح المشاعر من زعمهم ان الله تعالى ربي سالك بكل من طلب معرفته

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

طريقا والطرق وان كانت متباينة مختلفة وربما استشهد بعضهم على ان جميع هذه المتناقضة تؤدي الى الله تع بالسفن الجارية بريح واحدة سفينة تغرب وسفينة تشرق وسفينة تسير جنوبا واخرى شمالا والريح واحدة فالاختلاف في معارفهم من الله سبحانه اقول اما الصوفية فهذا ينطبق على مذهبهم من ان الهادي والمضل وفاعل الخير وفاعل الشر هو الله سبحانه وتع وحده لا شريك له وليس لشيء من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل وانما الافعال افعاله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واما مثل المص الذي يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول بهذا اتباعا لغيره كانه لا اهل ملة **قال** قاعدة مشرقية في حدوث العالم العالم كله حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدد بمعنى ان لا هوية من الهويات ولا شخص من الاشخاص فلكا او عنصرا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او عرضا الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقا زمانيا وبالجملة كل جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية **اقول** قوله العالم كله حادث زماني ما يريد من العالم ظاهر كلامه انه يريد به كل ما سوى الله فانه صرح في كتابه الكبير الاسفار ان الزمان لم يسبقه شيء الا الباري عز وجل وكلامه هنا مشعر بذلك وكلامه فيما يأتي يشعر بانكار المجردات الجزئية وان الكلية ليست مما سوى الله تع ويأتي كلامه والكلام عليه وايضا هو مصرح بان الزمان سابق على العالم كله والباري تع متقدم عليه فاذا كان الزمان ظرفا ما جاز ان يكون سابقا لانه ليس بظرف لان الظرف لا يكون بدون المظروف وهو مدة والمدة لاي شيء هي اهي لنفسها ام لا لشيء لا جايز منهما شيء والشيء الموجود لا يوجد الا بوجود ومهية ومرادنا من الوجود المادة وهي في كل شيء بحسبه ومن المهية الصورة تتركب من حدود هندسية يتشخص بها الموجود وتتمايز باختلافها الموجودات وهي الكم وهو هنا مقدار حصة المادة للوجود والكيف من بياض وسواد او غيرهما والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة الى مبدئه في القرب والبعد والجهة من كونه امام شيء او خلفه او يمينا او شمالا او اعلى او اسفل والمكان الذي يحل فيه والوقت الذي يوجد فيه والوضع في ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الاخر والى الامور الخارجة وهذا الاخير هو السادس من الحدود الصورية ان جعلنا الكم نوعيا في الحصة المادية والا فهو اعني الوضع من اللواحق الستة لانها هي الايام التي يوجد فيها المحدث كالانسان مثلا احدث وخلق في ستة ايام يوم النطفة ويوم العلقة ويوم المضغة ويوم العظام ويوم يكسى لحما يوم ينشئ خلقا يعني ينفخ فيه الروح وكالستة الايام للسموات والارض يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم جوهر الهباء ويوم المثال ويوم الجسم او المادة والصورة والفصول الاربعة وقد ثبت بالدليل العقلي والوجداني ان النفوس ليست زمانية اذ لو كانت زمانية لما نظرت ما مضى من الزمان وما يأتي منه في الزمان الحاضر فيجتمع ما بين امس واليوم وغد ولا يمكن للاجسام العنصرية ذلك فدل بانها ليست بزمانية نعم نحن لا نقول بما يذهبون اليه من ان المراد بالتجرد عدم المادة والصورة اصلا اذ هذا التجرد مختص بالحق عز وجل لانه محض التحقق والثبوت الذاتي الذي لا يتناهى بذاته في التحقق والثبوت الذاتي وانما نقول انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية نعم هي اجسام غير عنصرية والاجسام التي وضع لها هذا اللفظ تصدق على اربعة اجسام جسم عنصري وهو المعروف وجسم فلكي وهو اجسام الافلاك التسعة وما فيها من اجرام الكواكب السيارة وغيرها وجسم برزخي وهو جسم مقداري له عرض وطول وعمق بلا مادة وهو الجسم المثالي الظلي الشبحي هو الذي يسمونه التعليمي وهو الذي يسمونه العالم العلوي بهورقليا يعني ملكا اخر وعالم السفلي بجابلقا وجابرسا الشرقية والغربية وجسم مجرد عنهما مفارق بذاته مقارن بفعله وهو النفس وهي اعلى مراتب الاجسام والملائكة النفسانية كذلك هي مرتبة اطراف الارض ونهاياتها حتى انه يصدق ان يقال ان النفس وما فيها من الصور العلمية اعلى الاجسام الارضية لقوله تع افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال ع يعني بموت العلماء والمراد ان الصور العلمية ومحالها وهي نفوس العلماء اطراف الارض والطرف النهاية والى هذه الاشارة بقوله تع والارض وضعها للانام فيها فاكهة اي نفس الامام وما انبت فيها من العلوم وقال تع فلينظر الانسان الى طعامه اي الى علمه من اين يأخذه انا صببنا الماء صبا اي العلم ثم شققنا الارض شقا يعني قلب الامام ع كما روي فانبتنا فيها حبا اي الحب والعلم به وعنبا سكر المعرفة وقضبا ما ظهر من الاعتقادات والعلوم الذين هم انعام العلماء وزيتونا وهو الكرم الشرعي ونخلا وهو الايمان الاية فالنفس

ارض والعقل سماء والسماء ورفعها اصفا لجسمانى الاول آن في الزمان والثالث اسفله في الزمان واعلاه في الدهر لان الزمان
لا يتجاوز الاجسام العنصرية والفلكية فاول الزمان مساوق لحدث محدد الجهات ولكانه فالثلثة متساوقة في الوجود اعنى الظهور
الكون في الاعيان والاول والثالث تطلق عليهما الجسمانى في اصطلاحنا كما ذكرناه في اجوبة مسائل الشاه والرابع في وسط
الدهر كما ان السموات السبع في وسط الزمان وقول المصنف اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى مصادرة على مراده من دخول
النفوس في الزمان بذواتها مع انه لا ينكر كونها مفارقة بذواتها وان قارنت بافعالها بل هى اعلى رتبة من الطبيعة وهى
خارجة عن الزمان اعنى طبيعة الكل وما تناسل منها وان اقترنت بافعالها كالنفس والطبيعة اعلى رتبة من جوهر الهباء وهو خارج
عن الزمان بذاته وهو الحصص النوعية قبل تعلق الفصول بها من عالم البرزخ الذى هو عالم المثال فانها اخر المجردات فاذا
تعلقت بها الفصول خرجت الانواع المادية لتنزلها من عالم الغيب الى عالم الشهادة وقد قال عز وجل وان من شىء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وعلى قول علماء العلم الطبيعى اول ما خلق الله طبيعة الحرارة واصلها من الحركة الكونية
التى هى قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله طبيعة البرودة واصلها من السكون الكونى الذى هو
قدرة الله وعلة العلل في الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله ومن كل شىء خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسرما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد
من البرودة الرطوبة فكانت طبايع اربع مفردات في جسم واحد روحانى وهو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة
فخلق الله منها الجو والافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت والافلاك
السفليات ثم افترقت الاجسام الموات الى ارواحها التى صعدت عنها فادارها الله سبحانه وتعالى الفلك الاعلى على الاسفل
دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربعة وذلك انه حصل من مزاج الحرارة
مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و
حصل من مزاج البرودة واليبوسة عنصر الارض فهذا امزاج العناصر وهو مركب لازدواج الطبايع مرتين فخلق الله منه العوالم
العلوية الى اخر كلام الحكيم محمد بن ابراهيم الضبى في كتاب الرحمة في الطب فصرح ان الاربع قبل ازدواج بعضها ببعض كانت
في جسم واحد روحانى وذلك لان البسائط قبل تركيبها اجسام جوهرية مجردة فوق الزمان كما ذكر في جوهر الهباء وكالحيوان
الذى هو الجنس فانه قبل تعلق حصص الفصول بحصصه من عالم الغيب وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان فاذا تركبت الحصص
بفصولها نزلت الى عالم الماديات بتركيبها لان الحيوان قبل تعلق حصص الفصول بحصصه مؤلف من طبيعتين جوهريتين ٥
روحانيتين الحرارة والرطوبة كما اشار اليه الضبى في الكلام السابق وبالجملة فالزمان ظرف للاجسام المركبة من الطبايع
العلوية منها البسائط المؤلفة من طبيعتين والسفلية المركبة من اربع طبايع واما ما كان عاليا عن التركيب والتاليف فهو قبل
الزمان لما اشرنا اليه من دليل الحكمة القاطع من ان النفس لو كانت في الزمان لكانت مفارقة بذاتها ولما خرجت عنه حين
جمعت بين ماضى الزمان وحاله ومستقبله لان الزمان غير قار الذات فلا يجتمع اجزائه فيه وانما تجتمع في روحه ونفسه
الذى هو الدهر لان الزمان نقطة في الدهر فان النفس التى هى في الدهر في الجسد الذى هو في الزمان كالدهر في الزمان لانه
نفس الزمان وروحه فافهم ولقد اشار ابن سينا في ابياته التى نظمها في الروح الى ما قلنا في قوله فكانها برق تالق بالحمى ثم
انطوى فكانه لم يلمع يشير الى قصر مدة تعلقها بالجسد فانها كالبرق لمعت من عالمها من الدهر على الجسد ثم انطوت ورجعت
الى عالمها فكانها لقصر مدة تعلقها لم تلمع فليس وجودها بزمانى كما توهمه المصنف بل هى فوق الزمان وفوقها العقل وفوق
العقل الماء الذى جعل الله منه كل شىء حتى العقل الذى اخرجه المصنف مما سوى الله عز وجل لانه ان كان عنده هو الله تعالى والنصوص ٤
المتفق عليها بان الله اول ما خلق العقل يطرحها فهو شىء آخر وان كان عنده غير الله تعالى وصدق بالاحاديث المتفق
عليها فهو شىء خلقها الله من الماء والماء قبله وهو الوجود وهو اول فايض من فعل الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وكل
هذه قبل الزمان ومعنى اول ما خلق العقل انه ما خلق من الوجود المقيد لان ما يطلق عليه اسم الوجود ثلثة الوجود الحق هو
الله سبحانه والوجود المطلق وهو فعله وهو ذات متحققة تذوتت بهيئة تذوتها جميع الذوات لان جميع الذوات اعراض واثار

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

لما خلقه الله بنفسه اى نفس الفعل واقامه به والوجود المقيد هو سائر المفعولات واولها العقل واما نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية صفحى الحاقها بالمطلق لابهامه سابقة على العقل والعقل اول ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن لانه الكتاب التدويني وهو طبق الكتاب التكويني الذي اوله العقل ويكون نور الانوار ص بمنزلة المداد الذي كتب من القرآن فانه كان مصنوعا قبل الكتابة او الحاقها بالمقيد لانها من المفعولات لا من الفعل ويكون اولية العقل اضافية وجهان وقد ذكر الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول ابن عربي ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب عليه بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال ابن عربي في موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد ولقد اصاب الشيخ علاء الدولة الحق في تقسيم ما يطلق عليه الوجود الا انه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد على الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء كتب في حاشيته على كلام ابن عربي هذا بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول واقول ان هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربي لان ابن عربي يريد انه تعالى عينها في الظهور انه تعالى هو وجودها واما الاشياء من حيث هي هي فهي ماهيات معدومة وليس مراده ما توهمه هذا الشيخ المحشي ولو عرف مراده لما قال له بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول والحاصل ان الفعل اعني الوجود المطلق وما صدر عنه من نور الانوار ص والعقل الكلي وما تناسل منه والروح الكلي وما تناسل منه والنفس والطبيعة الكليتان وما تناسل منهما من جوهر الهباء والطبايع الاربع كما في العلم الطبيعي كما مر قبل تزاوجها كلها قبل الزمان والمص صرح انه ليس قبل الزمان الا البارى عز وجل واما المجردات كالعقل والروح وعالم الامر فهذه الاشياء ليست مما سوى الله تعالى عن ذلك فيجوز سبقها على الزمان لكونها عنده غير مكونة والزمان ليس من الوجود المطلق بل هو من المقيد وصاحب الشريعة ص اخبر ان العقل اول مخلوق فهو قبل الزمان فقوله اذ كل ما فيه مسبوق بعدم زماني لا اشكال فيه وانما الاشكال في مثل النفوس فان كونها فيه ليس بصحيح وقوله مسبوق بعدم ليس بصحيح على مذهبه لان العدم عنده ليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون سابقا نعم على مذهبنا من ان العدم شيء مخلوق يصح لان المراد به عدم الكون وهو موجود بالوجود الامكاني بل الكوني ويؤيده ما رواه في البحار بسنده الى علي بن يونس بن بهمن انه قال للرضا ع جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا فقال في اي شيء اختلفوا فتداخلني من ذلك شيء فلم يحضرني الا ما قلت جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم فقال زرارة ان النفي ليس بشيء وليس بمخلوق وقال هشام شيء مخلوق فقال لي قل في هذا بقول هشام ولا تقل بقول زرارة الا ان اول المص قوله على معنى ان كل شيء ليس موجودا في رتبة ما فوقه ويصح قوله الا في اعلى الاشياء الزمانية فانه على قوله مسبوق بعدم ازلي سواء فرض الاعلى شيئا مساوقا للزمان ام اول جزء من الزمان وان فرض الزمان المقدر فهو مخلوق والازل لا شيء وقوله الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه اما الفقرة الاولى وهي سبق عدمه وجوده ومراده منها ظاهر من كلامه واما الثانية فمراده ان وجوده وجود الله تعالى ولكنه حين الخط في رتبة ارتباطه بالماهية نسب اليه الكون الزماني فبلحاظ الاقتران سبق عدمه اي عدم اقترانه وجوده اي وجوده مقترنا مربوطا بالماهية التي ما شمت رائحة الوجود لذاتها وبلحاظ ذاته وتقدمها سبق عدم اقترانه حين تنزله الى الزمان قبل الاقتران وكل هذه الامور التي يخبطون فيها خبط عشواء يكشف عنها قول امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها وقوله وبالجملة كل جسم او جسماني متعلق الوجود بالمادة الى آخره فيه اشارة الى ان المجردات لا مادة لها كالعقل والروح من امر الله الكليين والى ان كل مادي كان وجوده متعلقا بالمادة بوجه من الوجوه متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية فهو ابدا في النمو والذبول سواء كان جسما ام جسمانيا في كل شيء بحسبه يشير به الى ان المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجددة الهوية وهذا اعني ان المجردات لا مادة لها شيء نقلوه عن اوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم لانهم ارادوا ان لا مادة لها عنصرية ولا مدة لها زمانية ولها مادة جوهرية ومدة دهرية وان لها خلقا ورزقا وموتا وحيوة وان لها تجددا ونقصا بنمو وذبول معنوية من نوعها وكيف يرون انها ثابتة لا تجدد لها ولا تبدل ولا تغير يعتريها وهم يشركونها مع الاجسام العنصرية فيقولون

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

كل ممكن زوج تركيبي ويحكمون بانها مخلوقة مفتقرة لذاتها على المدد من فيض جود خالقها في تكونها وفي بقائها وان كل ما فاض عن امر الله الفعلي الذي يعبر عنه بكن فانه قائم به قيام صدور كقيام الكلام بحركة المتكلم من حلقه ولهاته ولسانه واسنانه وشفاته من قلع او قرع او ضغط والمحتاج في بقائه الى المدد لا يكون الا متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية بل هي اشد واسرع استدارة على علتها الممدة لها من الاجسام المادية بما لا يكاد ينضبط لكن لما كانت عظيمة واسعة عامة كانت لعظمها كالساكنة على نحو ما قال الله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب نعم على راي المصنف انها ليست من الخلق وكلامنا سوى الله تعالى بل هي موجودة بوجوده لكونها لوازم ذاته ليست متجددة وليس فيهما ما بالقوة بل كل ما لها بالفعل لانها قديمة ازلية واما عند اهل الحق محمد وآله ص فهي كغيرها من الخلق في الحاجة والافتقار والتلقي والتجدد وكذا عند الانبياء ع وعند من اخذ عنهم من الحكماء **قال** برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وغير ذلك من الآيات المشيرة الى تجدد هذا العالم ودثوره والدالة على زوال الدنيا وانقطاعها كقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا ترجعون وهذا البرهان ماخوذ من اثبات تجدد الطبيعة التي هي صورة جوهرية سارية في الجسم وهي مبدأ لحركته وسكونه وما من جسم الا وفيه هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو مبدأ قريب لميله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة مستديرا او مستقيما والمستقيم الى المركز او من المركز وهو ابدا في التحول والتبدل والسيلان بحسب جوهر ذاته **اقول** ما ذكره من كون هذا من برهان لاح لنا الخ فهو صحيح بان الآيات باعتبار تاويلها دالة على تغير الاشياء في كل آن وتبدلها بمعنى صوغ ما انكسر منها لا بمعنى الاتيان بغيرها المشابه لها او بدلها منها فان قوله بل هم في لبس من خلق جديد ظاهر في ان المراد بالتبديل انما هو بالكسر بما يغيره والصوغ له والا لما قال بل هم اذ لو كان اللبس لغيرهم من امثالهم من الخلق الجديد لم يقل بل هم ولم يقل على ان نبدل امثالكم وننشئكم وانما المراد بالتبديل الكسر والصوغ كما اذا كسرت الخاتم وصغته فقد بدلته فهو هو وهو بدله وغيره والا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنا الخلق الاول ولا سيئاتهم ثم من يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الاول العامل ام الخلق الثاني فان كان الاول كان الجديد عبثا وان كان الثاني بطل وسقط الوعد والوعيد والثواب والعقاب وانما الانشاء هو الصوغ في الاطوار الكونية بما لهم وبما تحلل منهم مما خرج عن التركيب الى رتبة البخار او الهباء او الى البرزخ من هورقليا او الى الدهر او الى الامكان فيعاد ويصاغ به في كل طور في اي صورة اقتضتها قابليته من الاعتقادات والاقوال والاعمال والاحوال في رجوعه الى الله تعالى اي الى حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاه واما كون الجبال تمر مر السحاب فلعظمها تسير سير السحاب مع هذا يراها الناظر اليها لكبرها كالساكنة والجبال وسائر الجمادات والمعادن والنباتات كالحيوانات والشهادة كالغيب وجميع العالم عندنا المجرد والمادي العنصري كل متجدد ومتبدل على نحو ما ذكرنا الا ان الجسم الجسماني اكثر اعراضا واشد تغيرا فلذا نسبوه الى الدثور على ما اشرنا اليه لا ما يتوهمون من ان ما عدا الجسم والجسمانيات لما كان مما دخل في ملك الله سبحانه لا يخرج عنه وان الدنيا دار التكليف تحفها الاعراض الدنياوية الغريبة لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف ولتغيير الاجسام فيكون سببا داعيا الى الاستفادة منها فاذا انتقلوا منها صاعدين الى ما خلقوا لاجله القوا الاعراض الغريبة في مباديها فكانت اظهر دثورا والافلاك اخفى دثورا فكشط وبدل والمجردات اشد خفاء فاذا نظرت اليها حسبتها جامدة وهي تمر مر السحاب كالجبال وهي دليل المجردات وفي تفسير ظاهر الظاهر الجبال جمع جبل بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر فافهم وقوله كل من عليها فان اي متغير و منتقل لا بمعنى منعدم وذكر من على الدنيا لا ينفي من على غيرها وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام والمراد بالوجه ظاهرا علل الاشياء المتغيرة باطنا مبانيها واعلاها واجمعها المقامات واركانها ع وهو الباقي عند المصنف ببقاء الله لا بابقاء الله لانه عنده قديم وهو عنده من لوازم الذات سبحانه وعندنا انه باق بابقائه عز وجل وهو حقيقة محمد وآله ص وانوارهم ع ولا شك في كونه مفتقرا الى امداد الله سبحانه في تكونه وفي بقائه كيف وهو مخلوق محدث كما اخبر به

بابقائه له

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

وقد قال اللهم زدني فيك تحيرا وهو كناية عن الامداد بما ليس عنده وقد قال تعالى وقل رب زدني علما وهذا ظاهر وقوله ان
يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد من تأويله انه يذهب صورهم بان يكسرهم بالكسر الاصغر في هذه الدنيا بما يتحلل منهم ويأت
بخلق جديد بان يصوغهم بما يتجدد لهم من الامداد على نحو ما تقدم وبالكسر الاكبر في القبور كذلك وقوله انا نحن نرث الارض ومن
عليها والينا ترجعون يشير به الى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع فانه تعالى بعد فناء الخلق وانقطاع النفخة وموت المستثنين
جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ينادي عز وجل على لسان وجهه الباقي بما معناه يا ارض اين سكانك اين المتكبرون اين
الذين اكلوا رزقي وعبدوا غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار وفي رواية ان المجيب هو
الوجه الباقي فهذا معنى نرث لانه اخبر بفناء الخلق فعادت الارض العامرة خالية من ساكنيها كما بدأها منه وقوله وهذا البرهان
مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة الى قوله وسكونه يريد به ما ذهب اليه من ان علة الربط بين الحادث والقديم انما هي الطبيعة
والحكماء ذهبوا الى ان العلة هي الحركة والمص جعلوا الطبيعة مبدأ للحركة عكس الحكماء ونحن قد بينا فيما مضى وفي شرح المشاعر
وفي كل موضع من كتبنا ورسائلنا ذكرنا هذا فيه انه لا ربط بين الحادث والقديم فان ذلك مما يوجب الحدوث في المرابطين
واما الحكماء الاوائل الذين اخذوا الحكمة من الانبياء ع فمرادهم بالربط الانتساب الى فعله تعالى لا الى ذاته وذلك لانهم يرون
ان الفعل خلقه الله تعالى بنفسه وهو ذات استفادت سائر الذوات ذاتياتها من فاضل ذاتها كما استفادت الكتابة هيئاتها
من فاضل هيئة حركة يد الكاتب وسائر الخلق تنتهي الى فعله ونسبته الى ذات الحق عز وجل نسبة الحركة من الشخص وهذه الحركة هي
علة الربط الانتسابي والحكماء المشاؤن ومن حذا حذوهم ياخذون ظواهر الحكمة فذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم
وعلة الربط حركة الحادث لانهم ما يعرفون من الفعل الا الامر الاعتباري والمص حذا حذوهم في اثبات الربط الحقيقي واعتبار
الفعل وخالفهم في علة الربط وقال ان الحركة مسبوقة بالمتحرك والمتحرك هو الطبيعة التي هي مبدأ الحركة فبنى جميع مسائل الربط
في جميع كتبه على هذا الرأي ونحن نقول لو اريد في علة الربط على فرض القول به حركة الحادث كان قول المص بالطبيعة اولى لان
الحركة عرض والعرض تمام قبوله للوجود وجود المعروض فتكون مسبوقة بالجوهر وهنا هو الطبيعة لانها مبدأ الميل وهو الحركة لكن
الاوائل يريدون بالربط الانتساب والحركة الفعل الذي هو المفهوم من الفعل ونسبة الفعل اليه عز وجل نسبة الحركة وان كان ذاتا
بالنسبة الى ما صدر عنه وما صدر عنه اثره فهو في التمثيل بمنزلة ضرب الفعل الماضي وما صدر بمنزلة الاثر المؤكد مثل ضربت ضربا
فاذا اردت ضرب الامثال لمعرفة هذا فتدبر آية لمعرفة الله تعالى وضرب آية لفعله وضرب آية للاول الصادر عن الفعل وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم واما كون الطبيعة صورة جوهرية فصحيح في
طبيعة الشيء اذا اريد التعبير عنها وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرون بها الى ركن العرش الاحمر الذي هو الملك
الموكل بملائكة الحجب المسمين بالكروبيين وهو يستمد منه جبرئيل ع والى بعض ما ذكرنا من هذه الاوصاف اشار الاشراقيون
وبعض ذكره الصوفية وبعض ذكر في الاخبار عن الائمة ع وظاهره انه الكسر الاول بعد الصوغ الاول اذ كل شيء انما يتم
بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة وثلاثة كما يشير العالم الطبيعي المكتوم اليه مثلا اول صوغ الاشياء ايجادها معانيها في العقل
ووسطائها ورقائقها في الروح واخره وتمامه ايجاد صورها الجوهرية في النفس ثم اول كسرها اذابة هذه الصورة في مدة
الاربعمائة سنة من سني الزمان في الطبيعة هذه وفيها هو الكسر الاول ثم الصوغ الثاني في [illegible] التخميس المسمى في اصطلاحهم
بجوهر الهباء وتمامه تعلق الصور المثالية بموادها وهو الاثر الثاني الذي خرج به في الدنيا وفيه تم الشيء بكسرين وصوغين
فلذا كانوا ميتين الآن بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدار لانها ليست دار بقاء فلما اراد بقاءهم الدائم كسرهم بعد
ان اماتهم في القبور وهو الكسر الاكبر الذي يكون بعده الصوغ الكامل المقتضي للبقاء الدائم ثم كسر ارواحهم بين النفختين
في مقابل كسرهم الاول الطبيعة في مدة اربعمائة سنة ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصوغ الذي يقتضي البقاء الدائم
ولا يحتمل الفناء والفساد ان الله لا يخلف الميعاد واما باطنه فهو الملك الذي على ملائكة الحجب ثم اعلم ان المص بنى علمه على
المسائل المشرقية والبسها من الفاظ الحقيقية حتى توهم الاكثر انه ذوقه وتجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الاشياء فقوله
ان الطبيعة صورة جوهرية يريد بطبيعة الاجسام وهي كما قال ولعل المراد ان المادة الجسمية تتقوم بالصور الجسمية فهي سارية في

فى بيان بطلان التناسخ والعلة والمعلول

والصورة الظاهرة اثر الباطنة ولباسها وهى الدالة عليها للعارف بها واليه الاشارة بقوله تعم ولتعرفنهم فى لحن القول وتلك الطبيعة هى افتقار الشئ الى المفيض له لانه قائم بالمفيض له قيام صدور فتكون طبيعة قابلية المدد الذى هو المادة و بنفس المدد قياما ركنيا ومعنى قولهما ان المذاق المصنف انه بعد هذا قال ان هذا الميل اعنى الحركة ذاتى للطبيعة ليس مجعولا وانما المجعول التى هى ثانى وهى اى الطبيعة مبدء لحركة ذى الطبيعة وسكونه وهذا ظاهر وقوله وهامن جسم الا وفيه هذا الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه وهذا ظاهر لانها صورة النوعية كالصورة النوعية الخشبية وهذا الصورى مبدء قريب للميل بل هو روح الميل بل هو الميل فى نفس الامر فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هى علة التجدد ولا نسميها حركة ومن قال بالحركة التى تنشا من الجسم هى علة التجدد والدثور فبعضهم من قال هى نفس الطبيعة لان مطلق الطبيعة فلا تكون حركة ولا مبدء للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم لا تكون الا طبيعة له وبعضهم قال الحركة تنشا من الطبيعة وهى علة القريبة للتجدد والدثور والمصنف جعل العلة هى الطبيعة وعلى كل فرض فكل جسم او جسمانى مما هو فى الزمان كالاجسام المركبة العنصرية او الطبيعية كالافلاك فانها مركبة عند اهل الطبيعى من الحرارة والرطوبة كما تقدم النقل عنهم او مما هو خارج عن الزمان بذاته داخل بافعاله كالنفوس عندنا فهى متجددة متبدلة اما عند المصنف فلجعله اياه من ساير الاجسام واما عندنا فلان كل ما دخل فى سلطنة كن وهو متجدد متبدل سواء كان مجردا ام لا وانما الذى فان اريد العدم فلا يجرى على شئ وذلك كما قال تعم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وان اريد به التحلل و التفكك فى التصفية فهو جار عندنا على النفوس وما تحتها واما العقول فكل لكنه تبدل معنوى وتحللها عبارة عن تحلل متعلقها هذا فى ظاهر القول واما فى حقيقته فجميع الخلق متساوية وانما تختلف ظاهرا وهو مرادنا بقولنا واما الكرة فى الموضوع فهو عندنا عام فيما سوى الذات البحت عز وجل وقوله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة الى اخره اى سواء كان حركته محسوسة كالاجسام النامية من الحيوانات والنباتات ام لا كالتى بالقوة كالجمادات القاسية كالحجارة والحديد وما اشبههما فالمراد بما بالفعل وبالقوة هذا المعنى لان المراد به المعنى المتعارف فيلزم ان منهما ما ليس لان بمجدد وداثر كما ذهب اليه بعض شذوذ من المتكلمين من ان الاشياء لا تحتاج فى بقائها الى المدد وان احتاجت اليه فى صدورها وبعض ذهب الى ان المتجدد المتبدل الحادث انما هو الحيوانات والنباتات وذهب السيد المرتضى الى هذا فى الجوهر الفرد وفى الاعراض فقال فى رسالته ما معناه ان الاله هو المنعم فانه ليس لها للجوهر الفرد ولا العرض لانهما لا يحتاجان الى المدد وكل هذه اقوال منحرفة عن الحق وسير هذه الاشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم وهو اخص الخطوط الواصلة بين النقطتين وذلك ما كان مقصده فى جهة كسير العناصر الثقيلة الى اسفل والخفيفة الى اعلى او مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعية كالافلاك والى المركز فى العود ومن المركز فى البدء والممكن المخلوق هو ابدا فى التحول من حالة الى اخرى فى اطواره بسبب اختلاف قابلياته فى قابليات عقله فى الاقبال و الادبار والسير والوقوف وقابليات روحه فى التلونات بصور المعاصى فى الطاعات والطاعات فى المعاصى وقابليات نفسه فى التشكلات بصور طبائع اعماله واقواله واحواله وفى التبدل فى صورته مما ادعا مما تحلل منه اليه وفى السيلان اولى نموه وذبوله لان النازل اليه والنازل منه ليس مثلا قائما ولا اجزاء منفصلة بل مد منحط سيال وكم متصل كالنهر الجارى المستدير الذى ينصب اخره فى اوله وظاهره فى باطنه وخلفه فى امامه ويساره فى يمينه فهو كرة تدور على مركزه اى ذاتها لا الى جهة وليس بدائرة ولا يجرى على الاستقامة كما توهم من لم يعرفه والا لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب وسرعة الميل وبطؤه وتعدده وتوحده بحسب جوهر ذاته وبحسب تلقيه من مبدئه بنفسه او بواسطة او وسائط كسير الحقيقة المحمدية ع وميلها على مركزها وهو الفعل اى المشية فى كونها والارادة فى عينها بنفسها بدون واسطة وهى اسرع المتحركات كلها بعد الفعل ولها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا الى جهة وللعقل استدارة ذاتية على الفعل واستدارة عرضية على الحقيقة وانما كانت الثانية عرضية مع ان العقل متقوم بالحقيقة تقوم تحقق اى نوما ركنيا لانها بعد الاولى لانه متقوم بالفعل تقوم صدور فهذا تاكيد للفعل وللروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل وعرضيتان اصلية اولية على الحقيقة و فرعية اولية على العقل وللنفس استدارات اربع ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة وعرضية فرعية اولية على العقل وعرضية فرعية ثانوية على الروح وللطبيعة استدارات خمس ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة و

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

فرعية اولية على العقل وثانوية على الروح وثالثية على النفس وهكذا الى آخر الممكنات كل ممكن يستديره تلقى قابليته على جميع علله والذاتية منها واحدة والباقي عرضيات ولعلى الممكنات اسرعها استدارة وابعدها ابطؤها وما بينهما كل بنسبة رتبته فما قرب من المبدأ اسرع وما بعد ابطأ وحركته عندنا هي نفس طبيعته لان هذه الحركة المشار اليها ليست حركة فعلية لتكون ناشيا عن طبيعته بل هي حركة ذاتية وهي ميل ذاته بفقرها الى وجه مبدءها تطلب منه استغناءها وكونها ذاتية وعرضية لاجل تعدد تعلقها باسبابها المتعددة ونظرها المتعدد الى ابواب امداد مبدئه **قال** وحركته الذاتية الوجودية اصل جميع الحركات في الاعراض الاينية والوضعية والاستحالات الكمية والكيفية وبها يرتبط الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضية لان تلك الطبيعة هويتها هوية الوجود التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام **اقول** وقوله وحركته الذاتية الى قوله والانصرام يريد به ان حركته الذاتية وهي الناشية عنده من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعته الوجودية وهذا القيد من المص احتراز عما ينسب الى الماهية فانها عنده لا وجود لها الا ما ينسب اليها بالعرض والتبعية ولا ايجاد لها متعلق بها وانما الايجاد للوجود والحركة الطبيعية عنده منسوبة الى الوجود كما قال وحركته الذاتية الوجودية وعلى كلامه مناقض لان الوجود لذاته واجب انما ينسب اليه النقص بالعرض اللاحقة من رتبة النزول وحدوثه عنده هو وانيابه في الحقيقة عبارة عن نسبته الى الماهيات والنقائض اللاحقة بالعرض لا لذاته واذا كان لذاته واجبا فلا تصح نسبة الحركة اليه لان الحركة المشار اليها حركة الاحتياج والفقر والحركة التي يدعيها ذاتية لا عارضة للنسبة واما الماهية فانها عندنا موجودة بايجاد خاص بها الا انه مترتب على ايجاد الوجود كما ذكرنا سابقا من انه هو المقصود بالايجاد ولكنه لا ينقوم ظاهرا في الاكوان الخارجية الا بماهية فاوجد الله الماهية للوجود ثانيا وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي هوية الممكن اولى بميله وتحريكه على فيض علته على قاعدة المص واما عندنا فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته الى المبدأ لان طبيعة المحدث من وجود او مهية قابلية للايجاد وانفعال له به وهي حركته اخذا ومعطيا فاحتراز المص بقوله وحركته الذاتية الوجودية لا يمنعه الخطاء والغلط بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر ولا ينبه قبلك الى ما حققه في كتابه الكبير فانها علوم واعتبارات منطقية كانت محصرة من نتايج عقولهم واستنباطها من مدلولات الالفاظ من ظاهر اللغة التي تخاطب بها اجلاف العرب ويفهمونها وهي وان كانت صحيحة الا انها اسفل وجوه العربية التي وضعها الواضع عز وجل وهي سبعون وجها للكلمة الواحدة وكل السبعين اسماء وصفات للخلق لا يصدق منها شيء على الخالق سبحانه كما لا يصدق شيء من موصوفاتها وسمياتها عليه سبحانه في حال فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتايجها ومدلولها عن الحقيقة الالهية وانما تفيد في العلوم اللغوية العربية والاحكام الشرعية والعلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية وانما لم ابين بطلان ما ذكروا هناك لانهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظرية التي هي مبنية على حسب الطاقة البشرية ويطيلون الكلام في تصحيح الالفاظ والمفاهيم التي يفهمونها منها ولو اردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت عما انا سالك من دليل الحكمة الى دليل المجادلة بالتي هي احسن فصار بحثنا معهم في المفاهيم اللفظية وانا انهى عن ذلك لانه لا يؤدي الى النور بل ابين بطلان الكثير بالقليل كما اذ قالوا علم الله وسمعه وبصره هو عين ذاته ومفاهيمها متغايرة ومغايرة لذات الله تعالى وانما الاتحاد في الوجود قلت لهم هي ذات الله تعالى فما معنى مفهوم ذاته وهل تدرك الافهام منه شيئا حتى يكون مفهوما وانما العلم والسمع والبصر التي تفهمون حادثة لانكم انما تفهمون علمكم وسمعكم وبصركم وتجعلونها عين ذاته تعالى عنكم وعنها ولو اردتم الصفات التي هي عين ذات الله تعالى لما قلتم انها متغايرة ومغايرة لذاته انا لله وانا اليه راجعون اذا كانت الحكمة النظرية كما ينطق به حدها على حسب الطاقة البشرية كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الاحدية الصمدية وقوله اصل جميع الحركات يعني ان الحركات الوجودية الطبيعية هي اصل جميع الحركات الحادثة في الاعراض الحالة في معروضاتها من الاينية المكانية والاينية الوضعية في جهات الوضع الثلث وفي الاستحالات الكمية نموا وذبولا وفي الاستحالات الكيفية من نحو بياض الى سواد وبالعكس او غير ذلك وهذا صحيح وقوله وبها اي بالطبيعة التي هي منشاء الحركة الاصلية ربط الحادث بالقديم عنده وهو غلط بل الطبيعة هي الحركة الاصلية الجوهرية وهي ذوات ذي الطبيعة اثر فعل القديم عز وجل ولو جاز ربط حقيقي بينه تعالى وبين خلقه لكان الفعل الحق بالربط من اثره لانه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول

مثل ح

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

والفعل عندنا الارادة والمشية والابداع والاختراع ولكنه يستحيل ربط الحقيقي لاستلزام الافتراق ان المستلزم
للحدوث الا اذا اريد به النسبة المفعولية الى الفاعل الذي هو المثال ونعني بالنسبة الانتساب المفعولي كما تقول ربي و
خالقي وينتهي المخلوق الى الوصف الفعلي والى الفعل والمفعول المنتسب ينتسب بحركتين طبيعة الوجود وهي حركة انفعاله
بماهيته وطبيعة الماهية وهي حركة انفعالها بوجودها وقوله لا بغيرهما من الحركات العرضية الخ يعني ان الربط بالطبيعة
لانها تحدث عنها الحركة الاصلية التي بها يسير الى الله تعالى سبحانه ذو الطبيعة لا بالحركات العرضية التي ذكرها الحكماء والتي
مر تقدم الكلام على ذلك وان المراد بالطبيعة هي الحركة الاصلية الافتقارية الانفعالية لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى وعلل
ذلك بان تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام وقد اشرنا الى ان الشيء له طبايع منها الحركة والسكون
والحرارة والبرودة وما اشبه ذلك ومطلوبنا هنا هو الحركة لا الطبيعة المطلقة كما يظهر من كلام المصنف والا لما نفى الحركة وجعلها
شيئا مغنويا في الحادث ساريا فيه فافهم ثم اذا فهمت هذا فاعلم ان المصنف جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة كما مر وان الحركة
الاصلية التي ذكر الحكماء انما هي ناشية عنها وان الطبيعة غير المتحرك وغير الحركة وقلنا بان الطبيعة المرادة هنا هي الحركة
وليس الا الميل التكويني اي القبولي للمقبول لان التكويني الايجادي له القى هيئة ذاته مع هيئة صفته فظهر المقبول بانفعال
تينك الهيئتين والانفعال هو القابلية والمقبول هو الذي هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر في الاكوان والاعيان بانفعاله
وهو قابليته اي حركة قبوله للايجاد وهي وان كانت من المقبول فهو سابق عليها في الذات الا انه مساوق لها في الظهور وهو
نفس طبيعة الاصلية اعني طبيعة المقبول فلا تغفل **قال** ولا سبب لحدوثها وتجددها الا ان الذاتي غير معلل بعلة الا
علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل وتاثير مؤثر فاعل وهذا بعينه مثل
ما قاله الفلاسفة في باب الزمان من ان هويتها لذاتها متجددة منقضية سيالة لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل
والحركة معناها تجدد حال الشيء وخروجه من القوة الى الفعل تدريجا وهي امر نسبي تجددي عقلي مصدري انتزاعي لانها نفس
التجدد والخروج منها اليه **اقول** ولا سبب لحدوثها وتجددها يريد به ان الحركة الطبيعية الذاتية التي هي تجدد الطبيعة غير معلل
بعلة غير علة الذات ومراده ان الله سبحانه خلق الشيء ولم يخلق لوازمه بخلق وايجاد زائد على ايجاد الشيء بل بتبعية ايجاد الشيء
وذلك كما نقلوه عن شيخ الاشراق من قوله لما سئل عن مثل هذه المسئلة وكان بين يديه مشمش فقال ان الله سبحانه ما جعل المشمش
مشمشا وانما جعل المشمش وجرى على السنتهم كالمثل كل من سمعه قبله من غير تامل ولا نظر مع انه باطل لان كون المشمش مشمشا
ان كان شيئا فانه سبحانه خالقه بخلقه المشمش ولا نفسه ولا القائلون بعدم مجعوليته وان لم يكن شيئا ففيهم لا لثبت بطلانه ودعوى
انه امر اعتباري كما توهم باطلة فان الموهوم والاعتباري والمفروض اشياء خلقها الله تعالى وسيدنا الصادق عليه السلام قال كلما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم او عليكم وفي دعاء السمات الحجة عليه السلام وخلقت بها الظلمة وجعلتها ليلا
وجعلت الليل سكنا وخلقت بها النور وجعلته نهارا وجعلت النهار نشورا ومبصرا وخلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياء
وخلقت بها القمر وجعلت القمر نورا وخلقت بها الكواكب وجعلتها نجوما وبروجا ومصابيح وزينة ورجوما وجعلت لها مشارق
ومغارب وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشا لان قوله وخلقت الظلمة وجعلتها ليلا والظلمة المخلوق هي الليل وجعلت الظلمة
التي هي الليل ليلا وكذا جعله سكنا مثل جعل المشمش مشمشا وكذا باقي الكلام لكن القوم بذلوا جهدهم في جحود نصف العالم فجعلوه
ليس شيئا وانما هو امر اعتباري حتى قالوا ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث والفوقية والتحتية والظلمة والموت بل كل الاشياء
المفروضة او التي لا يرونها باعينهم او لا يلمسونها بايديهم كلها وامثالها امور اعتبارية ليست بموجودة ولا مخلوقة ولا مجعولة مع
اعترافهم بان اسمائها ليست مهملة مع اعترافهم ان اللفظ الذي لم يوضع بازاء معنى فهو مهمل وبانها اشياء ويقرؤن قول الله
سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويزعمون تفصيا من الجواب ان الذهن تكون الاشياء فيه موجودة
بحقائقها لا باظلتها فاذا قيل لهم لم لا تحرقكم النار التي في اذهانكم قالوا الاحراق من العوارض الخارجية فنقول لهم الوجودات
الذهنية بل هي من عالم الغيب ام من عالم الشهادة وفي كل منهما تحرق النار وايضا ان كان ما في اذهانكم لا يكون الا ظلا وشبحا
للامور الخارجية كما تقوله نحن نثبت ان كل ما تتصورونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرح به الاية في قوله تعالى وان من

الحركة ص

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكقول الرضا ع المتقدم الذي رواه الصدوق في اول علل الشرايع قوله ع ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فيكون ما في الاذهان صورة منتزعة من الخارج فكل ما يسمونه اعتباريا فهو شيء خلقه الله واقامه في مكان رتبته من الوجود وان كان ما في اذهانكم اشياء مستقلة كما تزعمون بان النفس لها قوة اختراع ما شاءت من الصور وشيء من غير اعتبار انتزعها منه فنريد منكم ان تذكروا كلام زيد لكم في مكة مثلا في العام الماضي في هذا الآن من غير ان تلتفت نفوسكم بمرآة خيالها الى زيد المخاطب لا الى كلامه ولا الى مكانه ولا الى وقته فان قدرتم على ذكر كلامه من غير ان تلتفت نفوسكم اليه في وقته ومكانه فانتم صادقون وان كنتم لا تقدرون على الذكرى بدون الالتفات المذكور فاعلموا ان الذي في اذهانكم كالصور التي في المرايا لا يتم فيها شيء حتى تقابلها ذوات الصور فتنتقش فيها اشباحها واظلتها كما انتم لما خاطبكم زيد في مكة في العام الماضي وتفارقتم وذهب من بين يديكم مثاله ومثال كلامه في غيب ذلك المكان وفي غيب وقته فاذا اردتم ذكر ذلك قابلت نفوسكم بمراياها مثال زيد ومثال كلامه في غيب مكان الخطاب ووقته فانتقش ذلك في نفوسكم لانها انتزعته من الامثلة القائمة هناك صورها واظلتها ولو لم يلتفت لم تذكر ولو كانت تخترع لاخترعت صور ذلك من غير التفات والحاصل ان كلام المص في كون تجدد الطبيعة او الحركة او الانقضاء والحدوث والانصرام او امثال ذلك امورا اعتبارية لا وجود لها مبني على قواعد قشرية منهدمة لا تبنى عليها قواعد الدين ولا تؤسس على مثلها بيانه وقوله وهذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة في باب الزمان من ان هويته لذاتها متجددة منقضية سيالة يريد به قولهم لذاتها متجددة هي انها متجددة من دون مجدد جعلها متجددة بل تجددها من نفسها وانا اقول لعل مراد الفلاسفة انها لذاتها اي ان الجاعل جعلها متجددة لذاتها لا ان تجددها بالعرض وبتجدد اعراضها وليس مرادهم ان تجددها من نفسها من دون مجدد جعلها متجددة كما هو مراد الاوائل منهم الذين قرؤا على الانبياء ع واخذوا الحكمة منهم ولو فرضنا ان هؤلاء القائلين بذلك ارادوا ما اراد المص ادخلناهم معه في الخطاء بل كثير من اخبار الائمة دال بصريحه على ان هذا القول مشرك وقوله لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها تجدد حال الشيء الى اخره يريد به بعد قوله وهذا بعينه ان مرادي مجرد التمثيل لا التساوي الحقيقي اذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق فان الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل لا نفسهما فهو نفس الحركة المتجدد وما نحن فيه فحركته تجدد حاله اي هيئته لا ذاته وكلامه بظاهره قشري وفي الحقيقة خطاء خلاف الصواب والصواب ان الزمان والجسم على حد واحد في التجدد والتبدل لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة وبين القارة المتماسكة كالحديد وبين المتهافتة كالنار والهواء والماء وبين الغير القارة كالزمان والاصوات لان الجميع قائم بفعل الله تع قيام صدور كقيام الصورة في المرآة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة الشخص المقابل فانه قيام ركني فالزمان نفس الحركة من حيث قابليته للايجاد التي هي ماهيته وهي جزء ماهيته بالمعنى الثاني كما ذكرنا اي جزء هويته لا من حيث وجوده اذ من حيث وجوده حركته تبدل احواله وهذا بعينه حال جميع الخلق فان العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها فهي نفس الحركة لان قابليتها للايجاد هي نفس الحركة من حيث وجودها حركتها تجدد احوالها وتبدلها لا تبدل الذوات الجوهرية والا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيري بقوله وخروجه من القوة اي من رتبة الثبوت الازلي الى الفعل اي الى الوجود الكوني هذا معنى من القوة الى الفعل عند هؤلاء الجماعة المص وامثاله وعندنا تبعا لسادتنا ائمة الهدى ع معنى من القوة اي من الثبوت الامكاني وان شئت قلت من الوجود الامكاني الى الوجود الكوني ومرادنا بالامكان ما ذكرناه سابقا من كونه موجودا محدثا خلقه الله ولم يك شيئا مذكورا ولا معلوما قبل جعله ثم خلقه على نحو كلي لا يتناهى في كل مثقال ذرة قبل ان يكون شيئا لا انا نمنع كون الامكان امكانا لذاته بدون جعل جاعل مخترع والا لكان قديما لا ممكنا وقوله تدريجيا صحيح لكن لا تختص التدريجية بالماديات خاصة بل والمجردات اذ كلها ايضا مادية الا انها من انوار عالية ما خلا الفعل بجميع اصنافه الذي هو الوجود المطلق فانه لذاته ليس تدريجيا بل كما قال تع ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فانه تع قال وما امرنا الا واحدة كلمح

في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

بالبصر واتما ما قررناه في الفوائد وشرحها من تقسيم ذاته في التنزيل الفوادي الى اربعة مواتب الاولى مرتبة النقطة وهي الرحمة والثانية مرتبة الالف والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة مرتبة الحروف والسحاب المزجى والرابعة الكلمة التامة والسحاب الثقال والسحاب المتراكم فذلك التنزيل والتقسيم باعتبار متعلقة لا في ذاته وقوله وهي امر نسبي يعني ليس بذاتي بان يكون نفس المهية او نفس جزئها وقد بيّنا قبل ان الحركة الذاتية كلّ خارجي وما في الاذهان فهي اظلة ومصدري انتزاعي يعني بانه معنوي لا عيني وانتزاعي يعني به انّه ظلي ولا يريد بالظلّي انه ينتزع من الخارج اذ لا خارجي عنده ثم قال لانها اي الحركة الذاتية الوجودية نفس التجدد والخروج منها اي من القوة اليه اي الى الفعل وانت قد عرفت رأينا في هذه المسائل مما ذكرنا فلا يحتاج الى اعادته لكثرة ما كررناه **قال** والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه وما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجي من المقولة كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا او ماديا متجدد الذات والهوية مذكور في الاسفار الاربعة في رسالة على حدة على وجه مفصل مشروح ونقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين في هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدد كلّ من الهيولى والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية حادث زماني **اقول** قوله والفرق بينهما اي بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان من كون تجدد الحركة تجدد حال المتحرك لا تجدد هويته ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لان هويته لذاتها متجددة بتبدل الآنات بخلاف الاجسام على زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعي الظلي فانه منتزع من الوجود الخارجي انتزعه الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل فان حركته حركة هوية اي تجدد ذاته وهويته وبين الوجود الذاتي وهو ما به يوجد الشيء ويطرد عنه العدم فان تجدده بحركته الذاتية تجدد حاله كما زعم ثم اراد ان ينبه على صحة ما ذهب اليه على نمط الاستدلال فقال وما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجي من المقولة اي مما يقال عليه ذلك كما جاز ان يكون كيفا او غيره بان يكون تجدده تجدد هويته فجاز ان يكون جوهرا صوريا او ماديا متجدد الذوات والهوية ومراده انه يكون متجدد حال الهوية لا متجدد نفس الهوية بدليل قوله والحركة معناها تجدد حال الشيء ولان رأيه ان الوجود من حيث ذاته واجب وانما ينسب اليه الحدوث من جهة اقترانه بالمهية نسبة عرضية ولما لحقه من عوارض مراتب تنزله ونحن قد بيّنا قبل هذا اللتي ان تجدد الاجسام القارة والجواهر الصورية والوجود الذاتي اعني ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه كتجدد الزمان وتجدد الوجود الظلي العرضي اعني الظلي الذهني والظلي العرضي كنور الشمس القائم بالجدار وكظل الجدار القائم من خلفه لان علة الاحتياج واحدة اذ ليس لشيء مما سوى الله سبحانه ثبوت ولا تحقق من نفسه والا لكان قديما وهو غير الله سبحانه لان كل ما يصدق عليه انه غير الله سبحانه في حال من الاحوال او في فرض او احتمال كما لو فرض انه من حيث المفهوم او الفرض والتجويز فانه قائم بفعل الله تعالى وايجاده قيام صدور وبامر الله قيام تحقق فكون شيء من الخلق يكون تجدده تجدد حال لا تجدد هويته مستحيل الا على القول بوجوب وجوده كما يذهب اليه المصنف الا ان الذي افهم من حاله ان جعله تجدد الجواهر القارة تجدد حاله لا تجدد هويته ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات بل لكونها اجساما او جواهر وحركاتها وهوياتها ناشئة عن طبايعها وحركاتها هي تجددها فقط كما انه في ساير كتبه تشعر بان نفس هويتها ساكنة ثابتة بخلاف الاعراض وهو كلام قشري ظلماني والحق ان جميع خلق الله عز وجل بمنزلة الاعراض بل اعراض حقيقية لعللها وان كانت جواهر لمعلولاتها فالفعل وان كان بالنسبة الى الفاعل عرض اقامه سبحانه بنفسه وهو ذات لاثره وهذا الاثر الاول عرض له ولكنه ذات شعاعه وعرضه وشعاعه هو نور الانبياء عم وهو ذات الشعاعه وعرضه وهو نور المؤمنين وهكذا فكل علة عرض لعلتها وذات لمعلولها فهو عرض لعلته وذات لمعلوله وهكذا والاعراض تجددها تجدد هويته وقوله وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين الخ انما قال فيه الاقدمين ليخصص بهم الذين اخذوا الحكمة عن النبيين فانهم هم القائلون بحدوث العالم واكثر من تأخر عن هؤلاء خالفوهم في كثير من المسائل ومن المتأخرين من نقل عن غاذيمون وقيل هو النبي شيث على نبينا وآله و عم ان المبادي خمسة الباري تعالى والعقل والنفس والمكان والخلاء اسبابا للقابلية لا انها مبادي فعالة على الاستقلال بل القى فيها امثاله فاظهر عنها افعاله كما قال امير المؤمنين عم ومنهم من قال بقدم

النفوس

الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

النفوس وما فوقها ومنهم من ذهب الى قدم العالم كله واما الاقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم كالمجردات بل كما نقل بعضهم عن ثاليس الملطي وانه استدل على القدم بثمانية وجوه الا ان كلامه الذي نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل صريح في القول بحدوث العالم وكذلك كلام افلاطون فانهم يوهم قدم المثل الافلاطونية فقولهم المصان (؟) انه نقل اتفاقا الاقدمين على الحدوث لابد من حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم والحاصل ان القول بان العالم جميعه من المجردات وغيرها من كل ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شك وباقي كلامه ظاهر واعلم ان الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم ان شيئ باعتبار كونه قابلا للصور الغير المعينة يسمى هيولى وباعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل يسمى مادة **قال** واما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجودا حلافا للمشهور من راي الحكماء بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين فالكلي الطبيعي اعني المهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس في حد ذاته واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في نفسه وان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات ولا بالعرض الا في علم الله تع **اقول** واما الكلي الخ يريد ان الكلي الطبيعي قد اختلف فيه بل هو موجود في الخارج في نفسه ام في ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجودا خارجيا اصلا وانما هو موجود ذهني فنقول اما الكلي الطبيعي فاعلم ان الماهية اذا اخذت من حيث هي لا غير كالانسان يسمى طبيعيا وهذا يعطي ما تحته من كل فرد اسمه وحده وانما تطلق عليه الكلي بالنظر الى صدقه على كل فرد من افراد تلك الماهية و اذا اخذت من حيث انها صالحة لكل فرد فهذا هو الطبيعي الحقيقي فهل يعطي هذا كل فرد اسمه وحده ام لا فيه احتمالان فان قلنا انه يعطي ما تحته من الافراد فبلحاظ اتحاد حقيقة الافراد واما تمايزها وتعددها فبمشخصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم والحد فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حصة صالحة لما تصلح له الاخرى وهذا الاعتبار لا ينافيه الا الاول ولا صحة الصدق فيه وان قلنا بعدم اعطائه فبلحاظ تمايز الافراد بمشخصاتها وهي على الاصح انها وجودية خارجية لا عقلية وجودية او اعتبارية والاحتمال الاول اصح والا لما اعطى في الاخذ الاول ما تحته لوجود التمايز لانه في نفس الامر خارج عن الطبيعي من حيث هو سواء اخذ صالحا ام لم يؤخذ للصلوح وان اخذ معروضا للكلي الصادق على الكثيرين وهو الكلي المنطقي وح لا يعطي ما تحته اسمه وحده واذا اخذ من حيث انها المعروض اعني الطبيعي الكلي اعني الماهية بشرط لا شيئ وبلا شرط وهو الذي يسميه اهل اصول الفقه بالمطلق وانه جنس للخاص والعام ويدخل فيه ما اخذ من حيث انه صالح للحمل على كثيرين على الاصح ففيه الاقوال المشار اليها قبل اعني انه موجود في الخارج بذاته او موجود في افراده بذاته او موجود في الذهن بذاته وفي الخارج في افراده بالعرض او هو غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض بل هو موجود في الذهن خاصة لانه من المعقولات الذهنية وقد قدمنا ما يدل على الاول من كونه موجودا بذاته وعلى الثاني من كونه موجودا في افراده وان ما في الذهن فانه ظل ينتزع من الخارجي ومما يدل على الاول قوله تع وان من شيئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقول الصادقين (؟) والرضا عليهما السلام المتقدمين وما ذكرنا من ان ما شاهدته اذا غاب عنك لا تذكره الا بان تلتفت بمرآة خيالك المثالي الى مكانه ووقته فتنتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته اما الاول فانه وان لم يقل احد منهم به لقصور افهامهم عن الوصول الى دركه لكنه قال به ائمة الهدى ولا ادركه العقل الذي يقتدى بهم ويهتدى بهديهم عن معاينة لا عن تقليد واما الثاني فهو قول اكثر الحكماء على جهة الدلالة ظاهرا وفي نفس الامر على نحو الكل والجزء واما ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما اخذ بشرط لا شيئ في الخارج لا بنفسه ولا في الافراد فهو اتفاق منقول ولم يثبت النقل القيام الدليل القاطع من الكتاب والسنة ومن العقل كما اشرنا اليه في عدة مواضع في هذا الشرح وغيره على وجوده في الخارج وان ما في الذهن لا يكون الا ظلا منتزعا من خارجي بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم الخارجي وما اشبه ذلك وان الخارجي المنتزع منه اما في عالم الاكوان من الغيب او الشهادة واما في عالم الامكان واما في الواح الحق و اما في الالواح الباطل وان كل شيئ من ذلك مما وقع في الواح الحق فقد خلقه الله اولا وبالذات بمقتضى ما جعل من اسبابه وان كل شيئ من ذلك مما وقع في الواح الباطل فقد خلقه الله تع ثانيا وبالعرض بمقتضى اعمال الباطلين واحوالهم وافعالهم واقوالهم وما ينزله الى الذهن من تصوره من الواح الحق او الواح الباطل الا بقدر معلوم وقد دلت الادلة العقلية

الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

والنقلية القطعيتان على ان القول بالحق والاعتقاد له والعمل به لا يرتفع من الارض منذ هبط ادم الى الارض الى ان ينفخ في الصور نفخة الصعق او قبلها باربعين يوما ثم ينفرد بجمله وجه الله الذي لا يفنى الى نفخة الفزع فكيف يصح دعوى الاتفاق ان هذا الا اختلاق واما القول بان ما اخذ لا بشرط موجود في الذهن بذاته ولا يوجد في الخارج الا بالعرض اي بتبعية افراده بمعنى ان افراده في الخارج معروض له بعكس ما في الذهن كما يذهب اليه المص لان مبنى علومه على الاعتبارات والمفهومات الفرضية وقد صرح في المشاعر وغيره بان الوجود معروض للماهية في الخارج عارض لها في الذهن فهو مخالف للادلة القطعية من النقلية والعقلية ومثل هذا في مخالفة الادلة القول بانه غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض واما الكليان الاخران المنطقي والعقلي فيما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج لكنه اتفاق لا يكشف عن قول المعصوم عم فيه بل قول جميع اهل العصمة من الاولين والاخرين عليهم اجمعين السلام مقابل لقول هذه الاتفاق قوله مخالف وهما موجودان في الخارج وانا ادلك عليه ان فهمت دلالتي وقبلتها هما موجودان في الصقع الذي فيه ما اخذ بشرط لا شئ وما وجد في بحر الزيبق بما فيه من السفن الجارية وما وجد فيه الرجل الذي له الف راس وما وجد فيه مثل الوجود والقدم والامكان والحدوث والفوقية والتحتية وامثال هذا انما انكروا وجودها ولكن كما قال الله سبحانه بل عجبت ويسخرون واذا ذكروا لا يذكرون واذا راوا اية يستسخرون وقوله فالكلي الطبيعي اعني الماهية بلا شرط ليس لقديم ولا حادث الى قوله يريد بان الشئ المأخوذ بدون شرط لا يضاف اليه شرط لا قدم ولا حدوث لخروجهما عن نفس مفهوم الشئ فاذا نسب احدهما الى ذلك وكانت نسبة خارجية ولما كان المص يرى انه غير موجود في افراده كانت نسبة احدهما اليه تابعة لنسبة احدهما الى افراده فان كانت افراده نسبنا اليه الحدوث وبتبعية حدوث افراده وان كانت قديمة نسبنا اليه القدم بتبعية قدمها وهذا يشعر بانه انتزاعي ظلي وهذا كما تقول في تبعية ما في الذهن لما في الخارج ولكن في كلامه شيئان احدهما ان ما في الذهن ظل المحكوم عليه بشرط لا او بلا شرط وهما في الخارج كما قلنا وثانيهما ان قوله وكذا قدمه لقدمها لان هذا الكلام وان كان تصويره مستقيما في فرض الحدوث ولكنه لا يستقيم في شان القديم الا اذا اريد به القديم اللغوي والشرعي وهو من له ستة اشهر فصاعدا واما على ما يريد به اهل العرف الخاص والقديم لا يصح في شانه فرض التعدد لا خارجا ولا ذهنا لان الفرض من الامكان ولا يصح الا في الممكنات ولا يتصور في الذهن ولا العقل القديم ظلا لا منتزعا ولا عارضية ولا معروضية ولا تابعية ولا متبوعية لا فرضا ولا تجوزا واحتمالا فاذا فهمت شيئا فليس للقديم ولا ينسب اليه الا لفظا كما ينسب المشركون والكفار الولد والصاحبة الى القديم فانهم لا يصيبون بنسبتهم الاحادثا وكذلك اللفظ لا يصح على القديم ولا يقع الا حادثا الا بما وصف نفسه القديم به على نفسه نعم فلفظوا به وتعقلوه قبله نعم منهم وان لم يقع عليه ولا يصل اليه ان ربنا لغفور شكور والمص لما جوز وقوع مفهوم مغاير للواجب تعالى متحد معه في المصداق قال ما قال وعندنا ان من يصح في شانه ذلك ليس هو الله معبودنا لانا نعبد الها واحدا في الفؤاد وفي العقل وفي الذهن وفي الفرض والاحتمال في كل حال كما هو في الخارج وفي نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شريك له وقوله ليس في حد ذاته واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في ذاته فيه انا قد بينا انه اي الكلي الطبيعي واحد شخصي تشخيصه اضافته وانه محصل الوجود خارجا بنفسه في افراده ومع هذا فلا دوام له في ذاته من ذاته ولا في حاله بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبامر الله قيام تحقق وبهيئة الذهن من صفاء وكدر واستقامة واضدادها قائم قيام ظهور وكون فلا دوام له في ذاته والمص انما قال في ذاته لانه يريد به ما كانت افراده قديمة لانه من حيث كونه غير محصل الوجود ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعا للافراد في القديم يكون له دوام عرضي لكونه في علم القديم تع وهذا مبني على اصله وهو اصل عنده بل عند الله تحيط لما بينا لك واذا كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات لانه ظلي متجدد الذات ولا بالعرض لكونه تابعا للحادث غير دائم وانما قال واذا كانت الافراد كلها فاكدها بكلها للعموم لان الاقسام عنده ثلثة في اعتبار عقله الاول تكون افراد الطبيعي الكلي كلها حادثة وفي هذا لا دوام له مطلقا الثاني تكون الافراد كلها قديمة وفي هذا يكون لا دوام له في الذات وله دوام بالعرض وذلك لنزوله منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تكون الافراد بعضها قديم

ای ع

في قوله بفعل الله فقيام صدور وبامر الله قيام تحقق وبهيئة الذهن ... قائم بنفسه قيام تحقق ع ع

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

بعضها حادث كما هو معتقده لقوله بان الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وهذا الثالث يعمهم من قوله كلها
وقوله الا في علم الله تعالى يعني ان الطبيعي الكلي في علم الله تعالى وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى كما قال تعالى ما عندكم ينفد وما
عند الله باق ولهذا صحح الا في قوله الا في علم الله فانه يريد ان الاشياء كلها في علم الله تعالى وليس كذلك لانه لا يريد ان حقايق
الاشياء في علمه الذي هو ذاته وقد قلنا لك ان ذاته ليس فيها شيء غيرها بل العلم في الازل والمعلوم في الحدوث حقيقته وصورته
وكل شيء منه في الحدوث والوجوب مبرء منزه عن كل شيء غير خالص ذاته لانه هو خالص ذاته تعالى لا غير ولو اراد ما اراده ائمة
الهدى ع بقوله الا في علم الله تعالى لما اعترضنا الا انا دائما نقول كل شيء في علم الله تعالى ونريد ان علمه الذي هو ذاته ومعلومه
الذي هو ذاته هو الازل واما معلومه الذي هو غير ذاته فهو في الحدوث والتعلق الاشراقي به في الحدوث فافهم **قال** ولما
النفوس بما هي نفوس فوجودها ايضا مسبوق بالمادة اذ حكمها حكم المنطبعات في المواد اذ نحو وجودها تعلقي والوجود التعلقي
يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت نفسا متحدة بالبدن بجنبها الادنى وجنبها السفلي وهي الطبيعة ولها
بالقوة جهة عقلية وجنبة عالية اذا خرجت بجنبها من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا هو صورة نوعها **اقول** قوله ولما
النفوس اوله يشعر بان المراد منها النفوس الحيوانية الحسية التي هي من الافلاك وآخره يشعر بان المراد منها النفوس الناطقة
القدسية واذا ضم اوله الى آخره اشعر بمراده بان النفس واحدة جسمانية مادية متحدة بالاجساد العنصرية وفيها بالقوة جهة عقلية
اذا عولجت بالرياضات والعلوم والاعتبارات والاعمال كان ما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلا وليس عقلا غيرها والمعروف
في العقول المستنيرة بنور هداية محمد واهل بيته صلى الله عليه وعليهم ان النفس الحسية من الافلاك وهي النفوس الحيوانية المتحركة
بالارادة وهي وان وجدت في الانسان الا انها مغايرة للنفس الناطقة القدسية التي اصلها العقل والنفس الحيوانية مركب
الناطقة القدسية المجردة عن المواد العنصرية والمدد الزمانية وهي مركب العقل ومظهره والمروي عن امير المؤمنين ع شاهد
لما قلنا ففي الكافي عن كميل ابن زياد قال سألت مولاي امير المؤمنين ع فقلت يا امير المؤمنين ع اريد ان تعرفني نفسي فقال يا
كميل واي الانفس تريد ان اعرفك فقلت يا مولاي هل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية
والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة
وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع
وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم
وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى
بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر في غنى وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله
واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل
وروي عنه ان اعرابيا سأل امير المؤمنين ع عن النفس فقال ع عن اي الانفس تسأل فقال يا مولاي هل النفس نفس عديدة
فقال نعم نفس نامية نباتية ونفس حيوانية حسية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي ما النباتية قال
قوة اصلها الطبايع الاربعة بدء ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة
وسبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس
الحيوانية قال قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحياة والحركة والظلم و
الغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى
ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاي وما
النفس الناطقة القدسية قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها
التاييدات العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت عود مجاورة لا
عود ممازجة فقال يا مولاي وما النفس اللاهوتية الملكية قال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل
منه بدأت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودتها اليه اذا كملت وشابهته ومنها بدأت الموجودات واليها تعود بالكمال

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

فهي ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنة المأوى من عرفها لم يشق و من جهلها ضل سعيه و غوى فقال السائل
يا مولاي و ما العقل قال عليه السلام العقل جوهر درّاك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات و نهاية المطالب
انتهى اقول و قد ذكرت في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحديثين بما ينفع ههنا الا ان ذكره او مثله يطول و لكن ظاهر
كلام المص حيث يقول ان وجودها تعلقي و التعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام و النفس ما دامت نفسا متحدة بالبدن
بجنبها الايسر و هذا ظاهر انما يصدق على الحيوانية الحسية او مع النامية النباتية و هاتان النفسان ليستا في واحدة منهما و لا فيهما
معا قوة تحصل برياضة او باعمال لان يكون عقلا انسانيا لا بالفعل و لا بالقوة على نحو الاستقلال و انما قلت بالاستقلال
لانهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما فان الله سبحانه لو اراد ذلك كلها بامداداته و تاييداته بان يقلبها عقلا او عاقلا و هو على كل
شيء قدير و اما النفس الناطقة القدسية التي توهم المص انها هي التي عناها بوصفه فهي في الانسان الجزئي كاللوح المحفوظ
في الانسان الكلي و هي النفس اللاهوتية الملكية التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام اخيرا بانها ذات الله العليا يعني اللوح المحفوظ فان
النفس القدسية كلمة من ذلك الكتاب و شعاع من اشعته و قد قال عليه السلام في الكلية الملكية التي هي اللوح المحفوظ اصلها العقل منه
بدئت و عنه وعت و اليه دلت و اشارت و عودها اليه اذا كملت و شابهته فقوله عليه السلام اذا كملت و شابهته يعني انها اذا بلغت
الرتبة التابعة للنفس و هي الكمال الذي هو غاية مبلغها شابهته اي شابهت العقل و تكون اخته لا تفعل الا ما يريد منها و لا
تحب الا ما يحب و هذا تاويل قوله تعالى فان تابوا و اقاموا الصلوة و اتوا الزكوة فاخوانكم في الدين لان العقول يعلمون مما
علمهم الله من امتثال جميع اوامره و اجتناب جميع ما نهى عنه لا انها تنقلب عقلا فيكون اللوح المحفوظ هو القلم و في الباطن
ايضا لو صح ما ادعاه كان علي هو رسول الله صلى الله عليه و آله لان عليا عليه السلام وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل الا ان العقل الذي هو القلم
غير النفس التي هي اللوح المحفوظ و رسول الله صلى الله عليه و آله غير علي عليه السلام و النفس الناطقة القدسية في الجزئي كذلك اذا كملت فكان ما بالقوة
فيها بالفعل كانت اخت عقلها كالكلية في الكلي الا انها هي عقلية كما زعم المص من ان العقل لا وجود له و انما الموجود النفس اذا كملت
كانت عقلا كما يأتي في كلامه فان من قال بهذا فهو صادق في حق نفسه و كيف لا يكون العقل غير النفس و سيد العارفين امير المؤمنين عليه السلام
قال ان النفس اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلت و اشارت و هذه الكاملة لم يجعلها هي العقل و قال اذا كملت و شابهته
و قال عليه السلام في رواية كميل الاولى بعد ذكر جميع النفوس و العقل وسط الكل يعني انه لب النفوس الاربع و روحها و هو صريح في انه
غيرها و اما قول المص متحدة بالبدن الى آخره صريح في ان المراد منها جسم العنصري و هي النباتية لا غير و ان اراد بالاتحاد السرياني احتمل
تناول الحسية لانها شعلة من نفوس الافلاك و قد ذكرنا ذلك و هو ان البدن ساقيه الدم و الدم متعلق بالعلق التي في
تجاويف القلب اعني الجسم الصنوبري في الجانب الايسر منه اكثر كما يشير اليه المص بقوله بجنبها الايسر و العلق متقوم بدم اصفر حامل
للحرارة الغريزية بابخرة لان الابخرة مركبة من جزء من الحرارة النارية و جزء من الرطوبة الهوائية و جزء من البرودة المائية
و جزء من اليبوسة الترابية فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطبايع الاربع و بكسر الافلاك و القاء اشعة
الكواكب حتى نضجت الاجزاء نضجا معتدلا و تلطفت بالطبخ حتى ساوت الاجزاء في اللطافة و الاعتدال فلك القمر فالقى
نفسه على تلك الاجزاء فتحركت بالحركة الارادية و لذا قال عليه السلام قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك و هذه هي النفس
الحيوانية الحسية و لا تكون عقلا لانها اذا فارقت تلك الابخرة رجعت الى نفس الفلك فامتزجت به كامتزاج قطرة الماء
بالبحر و هو قوله عليه السلام فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فينعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها
و يضمحل تركيبها فان كان يعتقد ان امير المؤمنين عليه السلام كان عارفا بالنفس فكان كلامه كلها اخطاء و قوله تصير عقلا محضا
هو صورة نوعها فيه ما قلنا فان العقل لا يكون صورة نوع الاجسام المتحدة بالعنصريات بل صورة نوع الناطقة القدسية التي
هي من المفارقات بذاتها **قال** و اما المفارقات المحضة و الصور المجردة ففيها كلام اخر يعرفه الموحدون المكاشفون
من ان لا وجود لها بحسب انفسها و ذواتها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية و هي صور ما في علم الله تعالى و حجب الالهية و سرادقات
عظمته و لو لم تكن هذه الحجب النورية لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات و الارضين كما ورد في الحديث فله سبحانه
سبعون الهية و مراتب نورية ليست هي من افراد العالم و لا من جملة ما سوى الله تعالى لانها صور ما في القضاء و القاء الربوبي

و جزئين من
بكرد

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

اقول ولما المفارقات المحضة يعني الخالصة احترازاً عما فيها اقتران ولكنه يخرج النفوس وان كانت مفارقة بالذات لانها
مفارقة بالافعال لان الافعال عنده تتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة والقياس على قاعدته انها تدخل في المفارقات
المحضة لان الافعال اذا اتحدت بالذات كانت بحكم الذات فتكون افعالها مفارقة بالذات كالذات وان قرنت بالعرض فالحكم
للذاتي لا العرضي فاخراجها لا يصح على قاعدته ولا على قاعدتنا ويريد بالصور المجردة الصور العلمية وهي في علمه الذي هو ذاته وكلا
يصح هذا الكلام سواء جعل الصور في علمه الذاتي لانها في اقترانها خارجة عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل بالشاخص.
يعني ان هاهنا بين المفارقات المحضة والصور المجردة فيها كلام اي لها توضيح لغامض سرها يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك
ولا شك ان ذلك من الاسرار الا انه لا يعرفها الا المكاشفون ويعني بهم الصوفية فليس بصحيح وانما يعرفه من عرفه الله وهم
المعصومون ع ومن اقتص على الاخذ منهم ثم انه بين تلك الاسرار على ما عنده وعند اصحابه الصوفية فقال من ان لا وجود لها
بحسب نفسها وذواتها وانها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية ويريد ان الوجود المنسوب اليها ليس وجودها وانما هو وجود الحق سبحانه
وتعالى فهي الله بلا هي كما يقول هو واتباعه واضحا انا الله بلا انا لانه مبني على القول بوحدة الوجود وانما قال وذواتها مطموسة
لان تشخصاتها موهومة مثل خط المهر في القرطاس فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وانما تميز انه خط بتحديد المداد من المهر
فالخط الابيض ذاته مطموسة في القرطاس ولا شك ان هذا هو وحدة الوجود لان القرطاس والخط الابيض من المهر شيء
واحد والمداد المحدد للخط ولهذا قال منغمسة في بحر الاحدية قال في كتاب السير مرتبة الاحدية هي المرتبة المستهلكة فيها
جميع الاسماء والصفات وتسمى جمع الجمع انتهى وقال عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل والاحدية عبارة عن
مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات
الحقية والخلقية انتهى وهذا تفسير الصوفية للاحدية والمصنف الظاهر من كلامه هنا وغيره انه يريد ما ارادوا من ان اول تجل
للذات البحت ما تجلت بذاتها فيه من غير فعل ولا ارادة واعلى مظاهرها هو الالوهية وهي عندهم جميع حقائق الوجود
وحفظها في مراتبها قال في الانسان الكامل واعني بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق والخلق انتهى
والاحدية عندهم اعلى الاسماء التي تحت هيمنة الالوهية فيريد المصنف بانغماس تلك المجردات ان ذلك المظهر الذاتي اي بالذات
من غير فعل ولا ارادة غير العلم الذاتي كما مثلنا بالقرطاس وهو الاحدية وان تلك المفارقات المحضة منغمسة فيه كانغماس
الخط الابيض من المهر في القرطاس والاحدية وما فيها بعد مرتبة الالوهية وهي بعد مرتبة الذات ووجود الكل بنفس وجود
الذات اذ الكل ازلي والكل واجب بوجوب الذات وان هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كن وهي صور ما في علم
الله فيلزمه في كلماته مفاسد منها ما يلتزمها ويرى انها مصالح لا مفاسد وانها مذهب ائمتنا ع ومنها ما تلزمه من غير
شعور فمن الاول القول بوحدة الوجود ومنها انها اشياء غير الله نعم معه وانها غير مجعولة بل هي لوازم الذات وشئونه
ومنها انها متغايرة متمايزة غير مغايرة لذاته وانها خارجة عن ذاته لان رتبتها بعد رتبة ذاته وانها صور علمه الذي هو
ذاته وانها معلقة بالذات تعلق الظل بالشاخص وان وجوداتها من سنخ وجوده وامثال هذه المفاسد وكلها يلتزمها
وما يلزمه فيها وفي امثالها ما ذكرنا فيما تقدم كثيرا من ذلك ان القول بوحدة الوجود نقل علماء الشريعة الاجماع الكاشف
عن دخول قول المعصوم ع صاحب الشريعة على الكفر القائل به مع ما دلت الاخبار الصحيحة على ذلك ومع بطلان الوعد و
الوعيد والثواب والعقاب بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومن ذلك تعدد القدماء وان الاشياء قديمة وهي لوازم
الذات واثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق وان شئون
الذات ليست مع الذات في رتبتها فاثبات القدم لها تناقض اذ القديم هو الذي لا يسبق بغيره ولا تفقد في رتبته قبله وكذا
اذ كانت متمايزة غير مغايرة للذات البسيط الاحدية المعنى وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا في كونها صور علمه الذي
هو ذاته وانها معلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته من سنخ وجوده اذ هذا كله هو المعروف من خطاب
صاحب الشريعة الذي امره الله ان تبلغ المكلفين ما ارسله به فان كان قول هؤلاء حقا فما بلغ رسول الله ص رسالة ربه
لانه خاطبهم بغير ما اراد الله من امره ونهيه وما اشرنا اليه من مراد المصنف هو مثل قوله فلا شئون الهية ومراتب ربوبية

الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله فاذا ثبت شئون ومراتب نورية ليست من افراد العالم ولا مما سوى الله تعالى وهي كثيرة
متعددة متغايرة وليست هي سواء كان نعم متعددا متغايرا وقوله لانها صور ما في القضاء الالهي والعالم الربوبي يريد
ان المفارقات المحضة هي صور العلم والحكم الالهي ويريد بالعلم القديم والحكم بالرضا والعناية على ما يريدون ههنا ويرجع
محصل كلامه على معنى ما ذكرنا تتميما للافادة في اعادة قال وتلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا الى ذواتهم قط لفنائهم
عن ذواتهم واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية للنور الاول باقية ببقائه لا بابقائه وليست هذه الرسالة
ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف والمقصد ههنا الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها وقواها واما العقل
فلم يثبت وجوده عندنا والمتكلمين انكروه فلا حاجة بنا الى ان نتكلم في حدوثه اقول يشير الى ان تلك الصور العلمية
ملائكة هيمهم انوار جمال الله وحبه حتى انهم لم ينظروا الى ذواتهم بل قصروا انظارهم على النظر الى جماله فهيمهم حبه عن
ذواتهم وفنوا عنها وهذا الى هنا كله صحيح وظ كلامه الاول يخالف هذا حيث قال من ان لا وجود لها بحسب نفسها وذواتها
مطموسة منغمسة في بحر الاحدية لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هي ممتزجة بالانوار الاحدية وليس كك وانما
فنيت في تلك الانوار فناء وجدان لا فناء وجود وان اراد بقوله بحسب نفسها بمعنى عند نفسها لحسن الا ان العبارة
انما تدل بمعونة باقي الكلام وانما وجهنا عبارته هذه فيما سبق على غير ما تحمله من الصحة لانه هو المعلوم من مذهبه
فحملناها على مذهبه لا على ما تحمله وقوله واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية ان اراد بالاندكاك الفناء اصلا
فهو غلط وكل من قال بالفناء من الصوفية فقد غلط لان الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد هو ان يفنى من انيته
ما يصلح به شعوره ما يكون به غير ناظر الى نفسه ويكون به ناظرا الى ربه واما الذي يريدونه فهو في الحقيقة عن نفسه
فهو اغماء لا يحس بشيء لا بنفسه ولا بغيره ولا بربه ولهذا احكم اكثر الفقهاء ببطلان وضوئه ولو كان ذلك وصولا لما انتقض
وضوئه وروى ابن حمزة من علمائنا نقض الوضوء بالاغماء عنهم ع وذكر للصادق ع من اهل هذه الطريقة وان الرجل
منهم ليصعق حتى يقع فقال ع ما بهذا امروا واما الفناء المحمود فهو ان يشعر بربه الا انه كالذي في النار وكما قال الصادق ع
في وصف الصادقين قال ومثل الموصوف بما ذكرنا ان يكون كمثل النازع روحه ان لم ينزع فماذا يصنع ومما ذكره بعض
منهم عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل لان الوصول ليس هو الفناء في الله وانما هو البقاء بالله وهو رد
منه على القائلين بالفناء ولكنه لم يرد ما نريد من ان الواصل هو من وجد الله لا غير وانما يريد ان الواجد والموجود
والوجدان شيء واحد ولهذا يقولون هو واضحا انا الله بلا انا وكذبوا وانما هم حمير من ساير خلق الله الذين اضلهم
وكلامهم انكر الاصوات بل الواصل من لم يجد بالوجدان الذاتي الا الله وله جهة بها يجد عرضية كالناظر في المرآة لكي يرى
وجهه فانه يرى الزجاجة بالعرض واذا نظر الى صفاء زجاجة المرآة فانه ينظر وجهه بالعرض ولم يصل احد من جميع الصوفية و
واتباعهم الرعاع اتباع كل ناعق مثل ما وصل رسول الله ص ليلة المعراج من مقام او ادنى ولا فنى احد كفنائه وبقي من
انيته جهة عرضية بها سمع الخطاب ورجع الجواب فقد اشار الصادق ع الى ما قلنا كما رواه في الكافي قال ع الى ان قال وكان كما
قال الله قاب قوسين او ادنى قيل ما قاب قوسين او ادنى قال ما بين سيتها الى راسها قال فكان بينهما حجاب يتلألأ
بخفق ولا اعلمه الا وقد قال زبرجد الحديث والمراد بالحجاب والله اعلم انيته وقوله يتلألأ بخفق اي باضطراب يكاد يفنى من سطوات
الانوار ولم يقل ليس بينهما او فني اصلا بل قال باضطراب واما التشبيه باندكاك الجبل لموسى ع فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى فان جبل
موسى لما تجلى له النور تقطع فكان ثلثه ذرا وهو الموجود في الهواء بين الارض والسماء وثلث منه ساخ في البحر وثلث ساخ في الارض
وهو يهوي الى الساعة كذا الانية اندك جبلها فذهب ثلثه في هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في ارض الجسد في الجهات الثلث وبقي منه
ذر وهو بقية الشعور التي اشرنا اليه وكونهم اشعة اشارة الى استمدادهم وافتقارهم وكونهم اضواء لانهم يمدون من دونهم من فاضل
انوارهم وكونهم اضواء عقلية ظ وقوله للنور الاول يريد انهم انوار للحق تعالى لذاته كما هو المعروف من مذهبه وهو باطل لاستلزامه التشبيه
بمثل الشمس والقمر والسراج وما اشبهها تعالى الله عن ذلك وقد ورد النهي عنه عنهم ع وانما المراد انهم انوار لفعله اي اثار منيرة وقوله
باقية ببقائه لا بابقائه هذا ايضا باطل لاستلزامها الاستغناء بانفسها وان كانت متبعية اذ كان غير مجعولة بل هي من اللوازم الذاتية

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

وانما هي جواهر منيرة احدثها الله بفعله ولم تك قبل احداثه مذكورة بذكر وانما تبقى بابقائه وامداده لا كما يقول الغالون بالله لا استغنائهم بل ولا استغناء غير الله عن الله تعالى ودعوى انهم ليسوا غير الله باطلة لما بيناه سابقا وقوله ليست هذه الرسالة مما يسع فيه بيان هذا المطلب الخ يشير به الى ان بنائها هذه الامور قد اشبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير والذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكرها هنا في بنائه على المغالطات المحضة وانما اطال في ذكر صفات افعالها مثل انهم لا يغفلون عن ذكر الله مستغرقون في انوار جماله مستهترون بذكر الائمة واضعاف ذلك وامثال هذه وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع تجد وقوله واما العقل فلم يثبت وجوده صحيح في حقه وحقهم فانهم لو ثبت لهم عقول لما قالوا ولما انكروا ما اثبته الله وصاحب الشريعة صلى الله عليه وآله حيث الله يقول افلا يعقلون ويقول ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وآيات الكتاب واحاديث ائمة الاطياب مثل ما في اول الكافي والبحار وغيرهما لا تكاد تحصى كلها صريحة في اثبات العقول لجميع المكلفين وايضا عقل الكلي للانسان وانه غير نفس الكل وهما اللوح والقلم ويعترف بان الانسان الصغير انموذج من الكبير وان كل ما في الكبير يوجد مثاله وصورته الجزئية في الصغير ويستشهد على مطالب كثيرة بقوله عليه السلام على قول كثير من العلماء اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر ولا يثبت لغيره عقلا فينبغي ان يثبت لغيره وان لم يثبت لنفسه اما لغيره فللدليل الذي يعترف بصحته واما هو فلاعترافه على نفسه وايضا اذا كان ينفي الطفرة في الوجود ويقول ان النفوس من النفس الكلي والارواح من الروح الكلي والنفس الكلي من الروح الكلي والروح الكلي من العقل الكلي فان كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية تثبت لنا ما يهم وان كانت من النفس الكلية لم تكن عقولا كما لم تكن النفس الكلية عقلا بالطريق الاولى وان كانت من العقل الكلي تثبت الطفرة في الوجود ولم يثبتها هو وقد دلت الروايات على ان الله سبحانه خلق الف الف عالم والف الف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين وكل آدم فذريته من نوعه فالاول هو المشية الكلية واولاده المشيات الجزئية كل مشية تتعلق بفرد من الخلق لا تصلح لغيره والثاني هو النور المحمدي صلى الله عليه وآله وذريته انوار الانبياء مائة واربعة وعشرون الف نبي والثالث ارض القابليات المسماة بارض الجرز وبالبلد الميت وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار وذرياته قابليات محمد وآل محمد صلى الله عليه وآله والانبياء عليهم السلام وقد تطلق الذرية مرة على الثاني ومرة على الثالث والرابع العقل الكلي وهو النور الابيض والقلم وذرياته العقول الجزئية لا النفوس والخامس الروح الكلية وهو النور الاصفر وذريته الارواح الجزئية والسادس النفس الكلية وهي النفس الكلي واللوح المحفوظ وهو النور الاخضر وذريته النفوس والسابع طبيعة الكل وهو النور الاحمر وذريته الطبايع الجزئية وهكذا الى آخر العوالم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وهذا من دليل الحكمة وهو الحجة القاطعة لاولي الافئدة فافهم **قال** الفاعل المباشر للتحريكات في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات سواء كان باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما في المسمات في الطبيعة فالحركة بمنزلة شخص روح الطبيعة **اقول** الفاعل المباشر للتحريك ان اريد بالمباشرة الملامسة اي ملاصقة الفاعل المفعول فلو قلنا بان الطبيعة غير الحركة فقوله متجه وان قلنا ان الطبيعة هنا هي الحركة فان معنى ذلك ان طبيعة المفعول هي الانفعال الذي هو قابليته هو الحركة اي حركته لقبول تاثير الفاعل وان اريد بالمباشر المؤثر للفعل لا المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب وهو الملك الخلاق باذن الله تعالى كما هو ثابت في المذهب ودلت عليه الاخبار كما روي عن الصادق عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت في الرحم ارسل الله الملكين خلاقين يقتحمان بطن الامرأة من فمها فيقولان يا ربنا نخلقه ذكرا ام انثى فيامرهم ثم يقولان شقيا ام سعيدا فيامرهم بما يريد والى نحو هذا اشار بقوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يصح ان يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة ولو على فرض كونها محركة الاعلى راي الدهرية او على راي هذه الجماعة من ان الفاعل هو المفعول كما صرح في اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كما تقدم من قوله ذات اسم الباطن بعينه هو ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل فالبين الغير المجعول عينه تعالى فالفعل والقبول ههنا من واحد وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى واما على مذهب اهل البيت عليهم السلام فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة التي نسبوا اليها الفاعلية ليست في الفاعل وانما هي في المفعول والمفعول لا يخلو نفسه الا على راي هذا الخلق المنكوس الا ان اراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للايجاد فنصح نسبة الفاعلية الى القابلية كما قال تعالى فيكون بعد قوله كن وقوله سواء كان استخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية قد قدمنا عليه ان الطبيعة غير النفس فكونها ذوات النفس

ما فالواء

كيف يثبت

اربعة وعشرون

قاعدة

يقتحمان

بعينه

الكلام في مباحث تحقيق الكلي الطبيعي

في نفسها غير متحركة لان المتحرك هو طبيعتها الا ان هي غير طبيعتها فينقض عليه حدوث النفس لان ذراتها فائقة نشأتها اذا فيكون في المكون غير متعلق بها وانما تعلق عقائد بها ونظمها وهي حركات في اوضاعها الا في ذراتها فهو قول بقدم الاجزاء التي لا تتجزأ وثبوتها وقد قدمنا ان القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع والحقيقة اصلا كما حققنا في الفوائد وفي شرحها وانما وجوده في العالم كله صوري اذا كان الفاعل مختارا او الفعل احدثه الله بنفسه اي نفس الفعل بالاختيار والمفعولات كلها آثار الفعل وتأكيدا ته كلها بحسب اخر تكون مختارة بموجب دليل الحكمة والقسر ليس له مبدء والموجود مما يصدق عليه الاسم ظاهرا مما يرجع الى العسر والحرج والضيق التي جرت احكام الملة السمحة السهلة على نفيها لان الله سبحانه يريد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر فقال ما جعل عليكم في الدين من حرج واستخدام النفس لصفتها في التحرك موجب لتبدل الحركة بل والمتحرك اعني الطبيعة وهي صفة المستخدم وتجدد الصفة لا يستلزم تجدد الموصوف ما لم تكن متجددة به وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدد المقسور والتشبيه بحركة الحجر الى فوق لدافع قوي القسر القاسر مبني على الامر المتعارف عند عوام الناس والا فالحجر في صعوده مختار الا ان اختياره ناقص فتم نقص الدافع لان الصعود ممكن في حقه الا ان النزول ارجح لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزل به الحجر حيث امره الله عز وجل لحكمة جعل الانسان وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع الى ان ينتهي ميله الى الصعود وهو مقدار ما امره الله عز وجل به فاذا انتهى ميله واندفع نزل الملك الموكل بانزال الحجر الى اسفل فامكان الصعود من الحجر من نوع امكان النزول منه وانما ترجح النزول لحكمة جعل الانسان وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السر الاعظم والطلسم المبهم نبهوا عليه ائمة الهدى عليهم السلام وعرفه اولوا الافئدة وما اكثر من ينكره لقصور عقله عن نيله وقوله كالمسمات في الطبيعة يعني غير الحركة الارادية والقسرية الطبيعية وقد سمعت الكلام في ان كل حركة ارادية بمعنى ان شاء فعل المتحرك وان شاء ترك الا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم في الشدة والضعف كل شيء ارادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود ولاجل هذا انكر اكثر الافهام الاختيار والارادة فيما سوى الحيوان لانهم يطلبون من اختيار الجمادات وارادتها مثل اختيار الانسان المكلف وارادته ولم ينظروا في كل شيء بحسبه فلذا فاتهم اكثر الاسرار والحقائق وقوله فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح **قال** والذي استشكله بهمنيار موافقا لاستاده في التعليقات من انه كيف استحالة الطبيعة محركة للاعضاء خلاف مقتضاها ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما يحل اشكال بان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا التي هي قوة من قواها تستخدمها وتفعل بتوسطها افاعيل البدن غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد بل مرتبة من مقدمات النفس والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا وانما يقع الاعياء والرعشة في المرض والعناد وغير ذلك بسبب تعصي الثانية عن النفس دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احديهما منبعثة عن ذاتها والثانية لعنصر البدن تستخدم احديهما طوعا والثانية كرها **اقول** انما ذكر اشكال بهمنيار لانه لما نسب الحركة الى الطبيعة ذكر الاشكال وهو انه كيف تكون الطبيعة محركة الاعضاء ومقتضى الاعضاء وساير الاجسام السكون فتحركها ومقتضاها السكون ولا تقع رعشة وهي المركبة من حركة غير مستقرة تامة من سكون غير مستقر تام لان الذي ينبغي ان يحدث من مقتضى الطبيعة وهو الحركة ومقتضى النفس في محبتها سكون الاعضاء طلبا للراحة لان النفس مع تحرك الاعضاء كحال الماشي والعامل تحتاج الى التبديل من الامزجة عند التحليل ويحصل لها تعب بخلاف حالها في النوم والسكون فلم لا تحدث رعشة عند تجاذب مقتضى الطبيعة ومقتضى النفس وتصادمها فقال المص في حل الاشكال ان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا بمعنى الباعثة لها على تحريك الاعضاء لا على نحو الضد لانها طبيعتها وطبيعة الشيء قوة من قواها فهي قوة من قوى النفس وقوة الشيء لا يعصيه لانها عبارة عن ميله او عن باعثه الى الميل وهو محبته الى الميل فهو باختياره فهي تستخدم النفس وتفعل الطبيعة بتوسط النفس او بالعكس على اختلاف المقامات والمراتب تفعل افاعيل البدن هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وضايعه سارية في اعضائه فان تلك غير هذه بالعدد وان كانت الثانية تركيبا للاولى والاولى روحها فان الاولى مرتبة من مقامات النفس واول تنزلاتها واما التي في الجسم اي البدن وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه لانها الطبيعة نباتية نامية واختيارها ضعيف لا يحس في مقام اختيار الحيوان والاولى حيوانية حسية فلكية و

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

شأنها الحركة والنفس شأنها الحركة فلا يكون بينهما في التحريك وبين النفس تجاذب وتدافع فلا تقع بمقتضاهما رعشة لعدم التنافي
وانما يقع التنافي بين النفس في مقتضاها وبين الثانية ومقتضاها فتقع الاعياء في الاعضاء عند مصادمة الدافع للماسك وبالعكس
والرعشة لاجتماع الحركة والسكون وتداخل اجزائهما والمرض لمصادمة الدافعة للجاذبة والماسكة للهاضمة وبالعكس بسبب تعصي الثانية
عن طاعة النفس لان النفس اذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء وعارضتها الماسكة او الماسكة لحفظ المزاج وثباته وعارضتها
الجاذبة او الدافعة والهاضمة اصلاح الكيموس والكيلوس وعارضتها الجاذبة او الماسكة حدث المرض والفساد فللنفس طبيعتان
مقهورتان تحت سلطنتها احديهما طبيعة ذاتية شأنها كشأن النفس منبعثة عنها لانهما معا فلكيتان متحركتان بالذات وثانيتهما
لعنصر البدن نباتية نامية منبعثة من الهاضمة تنسب الى النفس لكونها من القوى الحاملة لها فهي بيت من بيوت النفس فالنفس تستخدم
الاولى طوعا من الاولى واختيارا لما اختارت النفس لانها صفتها الموافقة لها في المقتضى وتستخدم الثانية كسرها
على الظاهر لكون شأنها السكون وهو غير شأن النفس واما على الباطن فتستخدمها طوعا الا انها لكثافة ذاتها وضعف
نورانيتها تكون بطيئة فتثقل على النفس لسرعة حركة النفس فلذا قيل مكرهة وهي مطيعة لكنها ليست من السابقين **قال**
تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الاول ان حركة الفلك طبيعية وان نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف
النير ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص متفاوت في النشآت الثلث وليست للفلك نفس
مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك
متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية واثرتان هالكتان
لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق **اقول** مراد الفيلسوف
ظاهره موافق لكلام المص من ان الطبيعة هي المحركة الذي الطبيعة وهي التي تنشأ منها حركة ذي الطبيعة لان الحركة هي نفس الطبيعة
كما رجحناه بدليل الحكمة وذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك طبيعية منسوبة الى طبيعة الفلك فهي ناشية عنها وقوله ان نفسه
اي الفلك منطبعة فيكون لنفسه طبيعة وللطبيعة حركة وهذا موافق لراي المص والذي اراه ان الكلام الفيلسوف كما يحتمل
كلام المص يحتمل انه اراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول وذلك ان الفلك حركته هي حركة نفسه ونفسه حيوانية حسية و
والحيوان طبيعته هي الحركة ولهذا كان بفتح الياء اشعارا بان وضعه لذي الحركة كما قيل في الطيران والغليان والنزوان فالحركة
ليست صفة للطبيعة وانما هي صفة لذي الحركة والمتحرك الذي طبيعته الحركة كالنفوس والارواح يقال له تحرك بطبيعته يعني
من شأنه التحرك والذي طبعه الحركة لا يراد منه ان فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هي طبعه ونفسه منطبعة اي نفس طبيعية
يعني ليست ناطقة قدسية وانما خلق الفلك بطبعه متحركا ولذا قال المص وليست للفلك نفس مجردة يعني الناطقة وقوله
والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير الخ مثل سابق اقواله فيما يدعيه فنقول ان اراد ان الفلك نفسه هو طبيعته وهو نفسه فالحركة
من الجرم انبعث من غير تعدد لا في الخارج ولا في نفس الامر وان كانت متعددة في الذهن لتعدد المفهوم كما هو ظ كلامه ان ذات
الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص فيكون قوله متفاوت في النشأة الثلث ان الفلك في نشأة النفوس
تشخص بنسبتها في اللطافة وفي هذه النشأة تتشخص بتشخص الاجرام وفي النشأة الطبيعية بتشخص الطبيعي اللطيفة التي بمنزلة
اجسام الاخرة والا فليس الا شيء واحد يتطور في كل نشأة بطورها فهو باطل لما ذكرنا سابقا ان صنع الحكيم تعالى في كل شيء على نمط
متشابه وهو سر قوله تعالى وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وقول الرضا ع قد علم
اولوا الالباب ان الاستدلال على هناك لا يعلم الا بما هيهنا ونحن نجد انفسنا غير اجسادنا وغير طبائعنا ونجد لنبات اللوز دهنه
غير ثقله ونجد الاشجار نفوسها النامية النباتية غير خشبها واذا يبس الخشب ذهبت نفسه ويبقى الخشب كالميت من الحيوانات ولم
نجد في شيء العالم الاول نفس قام بها او جرم تقومت به نفسه فلو صح اتحاد الفلك ووحدته وجد له مثل سبحان من لا مثل سبحان
من لا مثل له قال الرضا ع ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده وان اراد ان الثلثة
جرم الفلك وطبيعته ونفسه كلها من نوع واحد او من جنس واحد كنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شيء مما في الفرس و
مما في النخلة ومما في الانسان وبالعكس بل من نوع الافلاك كما انها في الانسان من نوعه لا من نوع الشجر ولا من نوع الحيوان

الكلام في تحقيق الكلي الطبيعي

وهكذا فهذا في الظاهر صحيح لكن الفلك لا يختص بهذا التخريج بل كل الاشياء هكذا فلا فائدة في خصوص ذكره وايضا لا يحسن تعقيبه
لو كان المراد هو الفرض الثاني بقوله والتشخص متفاوت في النشأة الثلث لانه لا ينطبق الا على الاول وقوله بل له نفس حيوانية
خيالية اي مدركة للحيوان كما للحيوانات العجم وكلامه هذا بان له نفسا لا ينافي اتحادها فله ان يقول له نفس هي طبيعية و
جرمه حاكية اي مشابهة لصورة عقلية اي لنفس الانسان فانها عنده صورة لعقل كامل متشبهة بها في صفاتها الا انها
عرض لنفس الانسان لقوله متشبهة بها في تحريكها وفي ادراكها للصور متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور لانها مركب لنفس
الانسان واعلم ان العارفين اتفقوا على ان العالم الصغير اعني الانسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما في الكبير ففي الكبير عرش
وكرسي وسبع سموات فيجب ان يكون في الصغير كذلك فقالوا بينهما فالعرش في الصغير هو قلبه والكرسي فيه نفسه والعقل فيه اي
تعقله فلك زحل والعلم فيه فلك المشتري والوهم فيه فلك المريخ والخيال فيه فلك الزهرة والفكر فيه فلك عطارد والحيوة فيه
فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الانسان وما في الانسان مثل لما في الافلاك لانها كلية بالنسبة
الى الانسان ولان الانسان خلق من عشر قبضات من اشعة الافلاك التسعة والقبضة العاشرة من العناصر فالاصل
هو الافلاك وما في الانسان فرع من اشعته وذلك لان الله تعالى امر كلمته فقبض من كل فلك من الافلاك التسعة قبضة كما
ذكروا القبضة العاشرة من العناصر الاربعة لمادة جسمه لكي لتعلم ان كل قبضة من الافلاك ياخذ هاكلمته من نفس الفلك
للروح ومن جرمه للجسد مثلا قبض من فلك المحدد القلب ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه فيكون مخ الدماغ من جرم فلك
زحل والتعلق المتعلق به كاشراق نور الشمس على الجدار من نفس زحل وهكذا الجميع فمثال القبض للنفوس من نفوس الافلاك
مثل ما اذا وضعت المرآة في نور الشمس فانه ينعكس عن المرآة نور من دون ان ينقص النور الذي في الجدار والارض واما
قبض الاجسام فحيث دارت الافلاك والقت اشعتها بواسطة الملائكة الحاملة القتها مصحوبة لا بجرم مائية اثارتها فلك
اربعة اجزاء تقريبا وترابية من الهباء المنبث في الهواء الذي يلي الارض فلك جزء تقريبا فانحلت اليبوسة في الرطوبة بحرارة
النزول واشعة الكواكب فوقعا ماء على الارض فاختلط به نبات الارض بان انحل منه جزءان في جزء من الارض فكان منهما النبات
فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منه الجسد ذلك تقدير العزيز العليم والحاصل ان جرم الفلك كجسد الحيوانات
لان الحيوانات منه كما اشرنا اليه فقوله حيوانية خيالية صحيح حاكية لصورة عقلية ليس بصحيح وانما يحكي لصورة نفسية
متشبهة بها الا انها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان النور هو الشعاع الا ان يراد به كاتصال شعاع
الشعاع به او كان لشعاع في جرمه والشعاع منه فمن الشعاع الواقع عليه كالقمر والنور وان كان يستعمل في المنير ولا عيب في
اطلاقه لكن المصنف لما كان لا يلتفت الى هذا نبهت عليه على نحو التنبيه لا على نحو الرد لان الخطب في هذا سهل وقوله كما ان
الطبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشخص فيه ما تقدم من الكلام فان طبيعة الشيء عنده ليست
بمجعولة كما ان الظل ليس بمجعول لانه من اللوازم التي توجد بتبعية ملزوماتها وقد بينا ان هذه الامور كلها انما قالوا
فيها بما سمعوا الا من علم بل كلها مخلوقة موجودة بايجاد غير ايجاد ملزوماتها وان كانت ملزوماتها ربما يكون وجودها
من تمام قابلية اللوازم فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتصال النور بالمنير وفي الحقيقة هي ٥
طبيعتان الاولى هي نزول ذي الطبيعة وكسره مثاله للبيان اذا كان عندك دواء مركب من حار وبارد فانه يفعل
بكل من الطبيعتين فاذا انحل انحلالا تاما حتى كانا ماء واحدا بدلهما لا بماء غيرهما ثم عقد كان دواء واحدا بطبيعة واحدة
يفعل فعلا واحدا وبهذا النمو تحد الاجزاء المختلفة الجسمانية وتكون طبيعة واحدة وتكمن نفوس الاجزاء المختلفة المجردة
في غيب تلك الطبيعة الواحدة اذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محل واحد فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المنحلة و٥
اخراجها بالتربية حتى تمايزت ظهرت كل نفس في محلها وهذه طبيعة ذاتية اي ذات الشيء والثانية طبيعة فعلية وهي انبعاثها
الى الافاضة على الاثار المعلولات فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور وهي في اتصالها بنفس الشخص كاتصال الكلام
بالمتكلم مع قيامه بالهواء وكاتصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فان انبعاثها للاستضاءة من المؤثر فهذه هي مطلوبة
المصنف لو وجدها واما الثانية فتدل على الحدوث واذا فرض عروضها الذي الطبيعة والا فلا والاولى المطلوبة هي ماهيته

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

وهي قابليته وهي انفعاله ونريد بالماهية هنا بالمعنى الاول كما قدمنا في ذكر الماهية والوجود لا بالمعنى الثاني وهي في الشيء
كالظلمة في نور السراج فان نور السراج كلما قرب من السراج كان اقوى نوراً واضعف ظلمة وكلما بعد قويت الظلمة وضعف النور كذلك
حكم الشيء وطبيعته اذا انتسب الى مبدئه وقوله لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية ولتزايد هذا الكمال الخ هذا الكلام اذا اريد
بالهلاك فيه والدثور عودها الى ما منه بدئت منه وامتزاجها به كامتزاج قطرة بماء النهر اذا وقعت فيه وهو صحيح وان اريد بالدثور و
الهلاك الفناء فليس بصحيح اذ ما دخل في ملك الله تعالى لا يخرج منه وانما استدركت الدثور والفناء بعد تشبيههما بالنفوس الناطقة
للاشعار بان النفس الناطقة غير داثرة ولا هالكة مع انه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلك من الدثور والهلاك فان لم يرد ذلك
كان استدراكه لا فائدة فيه واما قوة الفلك العلمية ففي فلك المشتري والخيالية في فلك الزهرة والفكرية في العطارد والوهمية في
المريخ والتعقلية في زحل والحيوة في فلك القمر والوجود الثاني من الشمس كذا قاله بعض العارفين وانا اكتب هذا فيما كتبت حيث قربه قلبي
استناداً الى اعتبارات منها قطعية ومنها ظنية متاخمة للعلم والمستند ما تشير اليه الاخبار وايضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم ان الاشياء
كلها من الذوات والصفات الماديات والمجردات من عالم الغيب من كل ما سوى الله سبحانه لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة وبين الجمادات
كلها بنسبة واحدة في الافتقار الى الله سبحانه وفي احتياجها في وجودها وبقائها الى المدد فكلها عندنا مشتركة في التجدد والسيلان و
ان اختلفت في سرعة التجدد والتبدل وبطئه وطول البقاء وقصره وقوله ولكنها باقية عند الله ثابتة في علمه معناه ظاهر وليس
مختصاً بالفلك بل هو شامل لكل شيء **قال** توضيح اكمالي اذا علمت ان لكل فلك محركاً نازلاً ومحركاً مفارقاً هو الغاية في الحركة
وان مباشر التحريك السماوي متجدد الهوية سيال الذات ظهر لك ان الدنيا دار فناء وزوال وانتقال والاخرة دار قرار وان هذه
الدار وما فيها متعلقة الى دار الاخرة وان السموات مطويات والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة وانوارها مطموسة فاذا قامت القيمة
كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك عن الدوار والكواكب عن السيار وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه ولكن علم الساعة
عند الله **اقول** قوله توضيح اكمالي اي توضيح يكمل به البيان اذا علمت ان لكل فلك محركاً نازلاً وهو المباشر يعني به الطبيعة وهي عنده
عبر بذلك على غير مادة وصورة مع انه حكم عليها مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان فيه متكلفاً من غير معاينة يعني
انه نظر في ذلك بفهمه وفي الفهم لا يدرك الغائب ولا الحاضر الا بمرشد فان كان غائباً كان مرشده مع الكتاب والسنة مع معرفة
ما ضربه الله من الامثال وهي اياته في الافاق وفي الانفس وان كان شاهداً كان مرشده مع ذلك كله ما رآه ببصره وبعض ما
سمع وما ادركه بشيء من حواسه ولما كان المص انما يدرك ما تكلفه فهمه خالف مقتضى فطرته فهمه المتكلف فكان بمقتضى فطرته
ناطقاً بالتعدد فالمزاول هو المباشر وهو عنده هو الطبيعة وعندنا المزاول هو الملك والطبيعة آلة للملك والمحرك المفارق
هو العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالعقل او العقل الاسم البديع وقوله هو الغاية في الحركة يعني انه المطلوب بالحركة
الناشية من الطبيعة عنده وعنده ايضاً ان غاية الغايات هو الذات الواجب الذي ينتهي اليه كل طالب ومنه تسأل المطالب عز وجل
لان الخلائق عنده كلها انتهى الى الوجوب الحق تعالى ونحن قد بينا ان هذا القول يلزم منه حدوث الواجب او وجوب الحادث على
رايهم واما عندنا فلا يلزم على هذا الا حدوث الواجب تعالى فالغاية عندنا امر الله وهو يطلق على شيئين احدهما فعل الله تعالى اعني مشيته
وارادته وابداعه والاشياء تنتهي اليه في العلة الفاعلية فهي قائمة به قيام صدور وتسميته امر الله الفعلي وثانيهما نور الانوار اعني
الحقيقة المحمدية ص والاشياء تنتهي اليه في العلة المادية لان جميع مواد الاشياء من شعاع ذلك النور الانبياء ع من شعاعه و
المؤمنون من شعاع شعاعه وهكذا الى التراب الطيب والماء العذب والكافرون من عكس شعاعه وشيعتهم من عكس ظلمتهم وهكذا
الى الارض السبخة والماء الاجاج وفي علة الصورية لان صور جميع الاشياء من هيئات هياكله لكل المؤمنين الى الارض العذبة
والماء العذب وللكافرين من خلاف تلك الهيئات الى الارض السبخة والماء الاجاج فالاشياء كلها قائمة به قياماً ركنياً قياماً
وفي العلة الغائية لان ذلك النور لاجله خلق تعالى ما خلق قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك والعلة الفاعلية لا تتحقق الا بذلك
النور فصاغ منهما المثال الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل من اثره اعني القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربعة
وكلها في الحقيقة المحمدية ص ولذا نسميه امر الله المفعولي قال ع في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك واما العقل فهو ينتهي
اليها ايضاً والى هذا الاشارة بقول الحسن العسكري ع كما في الدرة الفاخرة قال ع وروح القدس في جنان الصاقورة فذاق

الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

ع وجد نفسا الباكورة والباكورة اول الثمرة والصافورة هنا العرش يعني ان روح القدس اعني عقل الكل في الجنان التي سقفها
عرش الرحمن وهي التي غرسها بايديهم ع اول من ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهي الى ذلك النور واليه تنتهي المخلوقات كلها الا انه كما سمعت
جميع العلل الاربعة ولا يصح ان يكون عقل الكل نهاية للاشياء الا انها نهاية اضافية لانه مسبوق بالخلق الاول والعقل غصن من
تلك الشجرة كما روي عنهم ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد نقلته بالمعنى فالقلم هو عقل الكل وشجرة الخلد هي ذلك النور الاكبر
الاعز الاعظم ولا يصح ان تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق وهو قول امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
الطريق مسدود والطلب مردود ومراد المصنف مرادنا لانه يريد ان المحرك المباشر للافلاك وهو الطبيعة متجدد الهوية سيال
الذات فهو وما حركه حادث واما المحرك المفارق فهو الغاية والغاية لا تكون متجددة والا لكان لها غاية ويلزم التسلسل ونحن
نريد ان المنتهى والمنتهى اليه حادث ولا يلزم التسلسل لانها تنتهي الى الفعل المحدث اعني المشية والمشية جعل نهايتها الى نفسها و
اقامها بنفسها وقد نبه على ذلك الغافلين فقال خلق الله المشية بنفسها وخلق الخلق بالمشية فجعل الخلق منتهيا الى المشية والمشية
منتهية الى نفسها لانها ظاهر هي الحركة الايجادية والحركة الايجادية لا يحتاج في ايجادها الا الى حركة ايجادية وهي بنفسها حركة
ايجادية فلا يحتاج الى ازيد من نفسها فخلقها نحو بنفسها وانت في جميع حركاتك لا تحدثها الا بنفسها ولكنك ما تفطنت في ذلك
حتى ان الفقهاء اجمعوا على ان المصلي يحدث الصلوة بالنية ويحدث النية بنفسها والا لزم التسلسل فانتهت المخلوقات الى الفعل
الفعل الى نفسه وانقطعت سلسلة التسلسل فافهم وقوله اذا علمت ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء لانها دار تكليف لا دار بقاء
فلما انزل تعالى الخلق الى هذه الدار لزمهم نسبهم الاعراض الاعراض والدواعي اذ لم يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا وامتحنهم بالاختبار
فلحقهم من تلك الاعراض جميع الاسقام والامراض ومن تلك الاعراض الغنى والفقر ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار ومعصية
السلطان القهار وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقصرت اعمارهم وطالت امالهم واخبروا في اعمالهم واما لهم ليعلموا انها دار زوال وانتقال
وضرب لهم الامثال وبين لهم ان الاخرة هي دار القرار ومن نظر الى تغير الاشياء في وقت وثباتها في وقت عرف ان الدنيا دار فنا
حيث وجد التغير في الاشياء بالامور الغريبة منها وان الاخرة دار بقاء حيث وجد ان الثبات للاشياء من نفسها اذا تخلصت من
الامور الغريبة فان فسادها من الغرائب فاماتهم سبحانه في هذه الدار واقبرهم فيما خلقهم منه ليتخلصوا من العوارض الغريبة التي
هي علة الطريق لاهل الاخرة ليأخذوا منها متاع السفر هم الى دار قرارهم ولم يخلقوا من الدنيا وانما مروا عليها الاجل المتاع فكل ما
فيها من خير وشر ينتقل الى الاخرة ليأخذوا منها متاع السفر التي هذه الابدان هي بعينها ابدان الاخرة كما قال ع وانما تنقلون من دار
الى دار وكل جنة الدنيا بعينها جنة الاخرة ونار الدنيا هي بعينها نار الاخرة كما قال تعالى في جنة الدنيا جنات عدن التي وعد الرحمن
عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فهذه في الدنيا ثم قال في هذه
بعينها تلك الجنة التي نورث من عبادنا في الاخرة وقال في نار الدنيا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
فالغدو والعشي في الدنيا وهم يعرضون عليها في الدنيا غدوا وعشيا ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد
في الدارين دار الدنيا ودار الاخرة وقال ص الدنيا مزرعة الاخرة يعني الزرع في الدنيا والحصاد في الاخرة قال ص من يزرع خيرا
يحصد غبطة ومن يزرع شرا يحصد ندامة وقوله وان السموات مطويات الخ اي يعرف بتجدد الاشياء وتبدلها ان السموات
مطويات كطي السجل اي الدفتر اي كما يطوى كاتب النبي ص الكتب واسمه السجل والمراد من طيها ومن تبديلها كشط ظاهرها
والا فهذه السموات في الدنيا بعينها هي سموات الاخرة كما ان جسدك في الدنيا هو جسد الاخرة وانما تصفى كما يصفى جسدك
والدليل عندك فانت الدليل لك على كل شئ وفي انفسكم افلا تبصرون سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق والكواكب ساقطة قال تعالى واذا الكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق في سلاسل ومنها مركب كالفص في الخاتم
كما قال ع والمراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركوز في ثخن الفلك فانه معلق بالنسبة الى مقعر الفلك ومحدبه
لانه في فلك التدوير معلق بين سطحي الفلك والمركب كالفص في الخاتم ما كان سطحه مماسا لسطحي الفلك فاذا نفخ
في نفخة الصعق وبطلت الحركات وانتثرت اشعتها التي هي صورها فاذا كان يوم القيمة كانت السموات ارضين للجنان والذي
يظهر لي ان اجرام الكواكب تبقى في مراكزها فهي في ارضي الجنان اعني السموات كالجبال في ارض الدنيا وانوار الكواكب مطموسة

الفساد في الاجساد وقوله وان هذه الدنيا فيها منتقلة الى الدار الاخرة لان هذه الدار صح

[illegible]

الكلام في بيان تحقيق كلّي الطبيعي

لرجوع انوارها الى الشمس ونور الشمس الى الكرسي ووقف الفلك اي الافلاك لانه اراد بالمفرد الجنس عن التدوار بنفخ الثاني اي عن
الفناء نفسه نفخة اسرافيل النفخة الاولى نفخة الصعق ووقف الكواكب عن السيار بنفخ الثاني اي عن السير لفناء نفوس افلاكها
ونفوسها التي تسبح بها في افلاكها اما نفوس تداويرها او نفوسها هي انه كل فان وذلك الفناء لا محالة كائن اما فناء الجزئيات
فهو مقطوع به بالوجدان واما فناء العالم العلوي عالم الافلاك ونفوسها فقد ذكر المص دليله من النجدي والسيلاني واما قيام القيمة
والساعة عندهم ان دليله نص الكتاب المجمع على تاويله والسنة عن النبي صلى الله عليه وآله التي لا اختلاف فيها واما الدليل العقلي فلم يقم لهم دليل
عقلي على قيام الساعة الكبرى الا من حيث قيامه على حشر الارواح للجزاء على الاعمال واما على نفس قيام الساعة وعلى حشر
الاجساد فلم يقم لهم دليل عقلي على هذا وانما يثبتونه من جهة الدليل النقلي من الكتاب والسنة واقول اما الكتاب والسنة فحجة قائمة
وليس فوق الكتاب والسنة حجة ولا اوضح برهان منهما واما من جهة دليل العقل فيتوقف على ذكر مطالب يطول بذكرها الكلام
ولكن اذكر قليلا من ذلك ينتفع به اولوا الابصار والافهام وان كانوا مع كثرة توغلهم ما اشرنا اليه ولم تصل عقولهم اليه فنقول
مبدء الاشياء اعلى من كل شيء فبدأهم تعالى منه ليصلوا بمعرفته وطاعته الى اعلى درجات ما يمكن لكل واحد منهم ولا يكون ذلك الا
بقبولهم باختيار منهم فخلقهم على الاختيار وكلفهم بما يوجب القيام به وصولهم الى اعلى الدرجات ولا يمكن التكليف بالاختيار الا بانزالهم
الى هذه الدار التي هي دار البلاء والاختيار فخلقهم ثم كلفهم ثم انزلهم اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسرهم له فلما قضوا ما
له مما خلقوا له من الاعمال نقلهم منها الى ماهم سائرون اليه من اعمالهم التي منها طينتهم فرجعوا الى ما بدؤا وامنهم صاعدين او نازلين
فلا بد ان يمروا بمحاذي نزولهم في كل رتبة فيحاذي الاول يكون اخرا ويحاذي الاخر يكون اولا كما هو شان العود في كل شيء فاول
مقام التكليف في نزولهم مقام الخطاب بالست بربكم وهم نفوس كالذر يدبون ويدرجون وهو يوم الجمع الاول في المبدء وهو يوم تمام
الكلمة وعض الانامل من الغيظ ويحاذيه في صعودهم يوم القيمة فالاول يوم القيمة الاول مقداره خمسون الف سنة وذلك يوم
النزول ويوم الدخول في قيود التكليف والثاني يوم القيمة الثاني مقداره خمسون الف سنة وهو يوم الصعود ويوم الخروج من
قيود التكليف والثاني مقام كسرهم في الطين وامتزاجهم في التراب الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى ومقداره اربعمائة سنة فكانوا في نزولهم
طينا مصلصلا لا احس ولا محسوس لاجل عركهم باعراض الدنيا التي هي دار التكليف ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره
اربعمائة سنة فكانوا ترابا منفتتا هامدا فالاول لاجل مزجهم بالاعراض والاغراض ودواعي الامراض للابتلاء في التكليف ابتداء لما
بالفناء والانتقال والثاني لاجل تخليصهم من الغرائب والاعراض ومما الحقهم من دار الفناء والزوال ليمتازوا بالبقاء وعدم الارتحال
فكانوا ترابا هامدا لا احس ولا محسوس فاقتضت الحكمة ان تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج وحيث كانت الاجسام والاجساد
اشياء واخبر خالقها العالم بما خلق في قوله الحق وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد خوطب النفوس بالست
بربكم وهي في اجسامها وتسئل عن موافقات قولها بلى في قبورها وهي في اجسامها وفي محاذاة يوم السؤال في المبدء يوم الحشر معا
للجزاء وهي في اجسامها فهي في كل مقام هي هي بلا زيادة ذاتية ولا نقصان وانما كانت في المبدء ذائبة لاجل تمكنها من الحركة في الكسر
والصوغ في الوجود الشرعي فلما انتهى ذلك جمدت لاجل الثبات فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبة واية هذه
ما هو مشاهد عيانا في صنعة الحكماء الذي عمل الاكسير على الطريق فانهم يحلون مادة مرة بعد اخرى ويعقدونها ويحلونها
ويعقدونها ثم يزوجون الذكر بعد تطهيره وغسله عن سواد الاعراض بالانثى ثم يفصلونه الى العناصر الاربعة ثم يحلونه
ويعقدونه ثلثا ثم يحلونه ويعقدونه سبعا على تفصيل عندهم وقد تم وهو جسد صاف لونه لون الذهب واشد ولذا فعله ولكنه
شفاف كالبلور وهو كالملح في حكم الذوبان والانتشار والغوص وفعله روحاني فهو جسم روحاني وهو اية اجسام الاخرة فانها ادركت
ما ادركته النفوس وذلك لاعتيادها على الكسر والصوغ والحل والعقد فقد حلت في العقل وعقدت في النفس وحلت في
الطبيعة وعقدت في المثال وحلت في السحاب وفي الماء والتراب وفي النبات والنطفة حلت فيها وعقدت في العلقة وحلت فيها و
عقدت في المضغة وحلت فيها وعقدت في العظام وحلت حين كسيت لحما وعقدت في الدنيا وحلت في القبر وعقدت في الرجعة
وحلت بين النفختين وعقدت في القيمة فكانت الاجسام كالنفوس في ادراك الغيب وكانت النفوس كالاجسام في ادراك الشهادة
فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس فافهم وايضا الارواح والاجسام كلها من شيء واحد وهو الوجود الا ان الوجود لما كان كله

الكلام في بيان تحقيق الطبيعي

شعوراً او احساساً او عقلاً او ادراكاً واختياراً وحيوة كان ما خلق منه كله مثله كل شئ بنسبته فما كان اقرب الى المبدء كانت الصفات المذكورة فيه اقوى وما كان ابعد كانت فيه اضعف فهي في الارواح اقوى منها في الاجسام وفي الاجسام اقوى منها في الاجساد وهذه الصفات في كل شئ حتى في الجمادات فالدليل الدال على اعادة الارواح دال على اعادة الاجسام و الاجساد لانها تحس فتنعم وتتلذذ وتتألم كالارواح الا ان ذلك ضعيف ولكنها مكلفة كالارواح وانظر الى الكتاب و السنة فانهما ناطقان وليس هذا مكاناً لهذا الكلام وانما ذكرناه استطراداً لينتفع به من كان طالباً له كما كنت افعل في الاشياء المجهولة فاني انبه عليها تلويحاً وان لم يكن المقام تقتضيها وقوله ولكن علم الساعة عند الله يريد به ان ذلك من الاشياء الخمسة التي تفرد الله سبحانه بعلمها ولكن الكلام في ذلك كثير وان الساعة ما المراد بها فقيل المراد بها القيمة الكبرى وقيل المراد بها قيام القائم عه وقيل المراد بها حضور الاجل المحتوم وقيل المراد بها وقوع شان من شان الله تع المراد بها حضور الموت الارادي كما قال الحكيم مت بالارادة تحي بالطبيعة ولاختلاف الاقوال من اختلاف المفسرين في و الاخبار حتى انهم ربما ذكروا وجوهاً من التاويل للاية كلها وقال بعضهم ما قال الله سبحانه وما ادراك فقد اخبر به وما قال وما يدريك فانه لم يخبر به والساعة قال فيها وما يدريك وقيام الساعة وان كان من المحتوم الا ان المجهول وقت القيام فان الله سبحانه البدا في التقديم والتاخير فمحمد واهل بيته ص يعلمون قيام الساعة في نفسه ولما التقديم والتاخير قال الله سبحانه فان اخبرهم بالوقت المحتوم والا فهو من المبهم المجهول وكلام علي ع لميثم التمار ان الله عز وجل تفرد بخمس لم يطلع عليها احد من خلقه وتلا الاية وقال له لولا اية في كتاب الله وهو قوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت لاخبرتكم بما كان وبما يكون الى يوم القيمة يدل على ان الجهل بها وبامثالها من جهة البدا لان ما لم يكن فلله عز وجل البداء فيه تذنيب ذهب كثير ومنهم المصنف الى ان الزمان عبارة ان حركة الفلك ولو كان حقاً لما وجد زمان بين النفختين لاجماع المسلمين على بطلان جميع الحركات اربعمائة سنة ليس في الارض ولا في السموات لا بينهن ولا فوقهن ولا تحتهن متحرك ولا ذو روح ولا موجود الا وجه الله الباقي بعد فناء كل شئ ولانه مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية اعني طبيعة الكل ومع هذا فاجرام السموات والارضين والجبال باقية والزمان لا يفارق الاجسام ولا تفارقه فلا يوجد زمان لا جسم فيه ولا جسم لا زمان له الا الاجسام الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وهي النفوس والطبيعة الكلية وجوهر الهباء اي الحصص الجنسية قبل تعلق الحصص الفصلية بها والزمان هو المدد بضم الميم جمع مدة وهو مقدار مكث الجسم في مكان واما الحركات فهي الات تصوره كما اذا ابتدء سائر سريع ومتوسط وبطيء من اول مسافة معينة دفعة كما ذكر وما فالزمان هو المكث الوقتي خلقها الله سبحانه مع المكان و الجسم دفعة في الظهور والوجود وان تقدم عليها بالذات الا انه لا يظهر في الامكان ووقت

الحمد لله رب العالمين

تم الجزء الاول من

شرح العرشية

شئون ن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين أما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي الهجري هذا هو الجزء الثاني من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا قال المشرق الثاني في علم المعاد وفيه اشراقات الاول في معرفة النفس وفيه قواعد قاعدة اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين اذ لا يستفاد هذا العلم الا بالاقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لانوار الوحي والرسالة ومصابيح الكتاب والسنة الواردة في طريق ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن جدهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين وعلى سائر الانبياء والمرسلين اقول قوله المشرق الثاني كما تقدم انه لما كان يبحث عن حقيقة الشيء التي لا تعرف الا من اصل بدئه عبر بالمشرق تشبيها للبصيرة المدركة او للشيء المبحوث عنه بالكواكب الظاهرة من المشرق ولان المعاد كالبدء الثاني ويراد من المعاد عود الارواح الى الاجساد بعد مفارقتها بالموت في عالم البرزخ فانها تبقى الارواح الى نفخة الصعق ساهرة كما قال الصادق ع في تأويل قوله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال ع تبقى الارواح ساهرة لا تنام فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق وهي نفخة جذب لا نفخة دفع كالنفخة الثانية فانها نفخة دفع فاذا نفخ نفخة فيه الصعق انجذبت الارواح كلها ودخلت في الصور وهو شكل صنوبري له شعبتان شعبة لاهل الارض وشعبة للسماء وصورته هكذا والنفخ في الجذب والدفع من طرفه الدقيق ولكل روح فيه ثقبة تختص بها لا يصلح لغيرها وفيها اي في الثقبة ست بيوت فاذا انجذبت الروح الى ثقبها علقت صورتها اي مثالها في البيت الادنى ومادتها في البيت الذي فوقه وطبيعتها في البيت الثالث ونفسها في البيت الرابع وروحها في البيت الخامس وعقلها في البيت السادس وتبطل صورتها وتضمحل تركيبها اربعمائة سنة فاذا اراد الله عز وجل اعادتها للجزاء امر اسرافيل بعد احيائه واقامته فنفخ في الصور نفخة الفزع الاكبر وهي نفخة دفع فدفع عقلها اولا ثم روحها معه ثم نفسها معهما ثم طبيعتها معها ثم مادتها ثم صورتها فتأتلف كما ركبها في اي صورة ما شاء ركبك وكان قبل النفخ امطر على وجه الارض مطرا من بحر تحت العرش اسمه صاد كما قال تعالى ص والقرآن ذي الذكر حتى كان وجه الارض بحرا تضربه الامواج فاجتمعت اجزاء كل شخص في قبره وتألفت وتمت وتم الجسد كحالته يوم قبر في قبره فاذا تم تركيب الروح طارت الى قبره وولجت في جسدها وانشق القبر وخرج الشخص ينفض التراب عن رأسه وقوله ان معرفة النفس من العلوم الغامضة الخ

اعلم ان العلماء اختلفوا في معنى قول النبي ص اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقول امير المؤمنين ع من عرف نفسه فقد عرف ربه فقيل هذا من باب التعليق على المحال فان معرفة النفس محال ومعرفة ذات الله محال وقيل هو كما قال نبي الله داود على نبينا وآله وعليه السلام من عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء وقيل من عرف نفسه بانها ليست في مكان من جسده ولا يخلو منها مكان منه وانها غير ممازجة للجسد ولا مفارقة وانها مدبرة له وغير مشاركة له في الغذاء وامثال ذلك عرف ربه بالنسبة الى سائر خلقه وقيل اذا قلت نفسي وروحي وعقلي وجسدي وثوبي وبيتي وملكي وما اشبه ذلك كان ما اضفنا اليه هذه المذكورات غيرها فاذا عرفته عرفت ربك في قوله عبدي وارضي وسمائي وبيتي وخلقي وملكي فان الذي اضفت اليه تلك الاشياء هو الله سبحانه والاصح من هذه كلها المراد بالحقيقة الكاملة ان الانسان مركب من مادة وصورة وحقيقة المادة من فيض كرم الله وهي وصف الله نفسه لعبده لان الله سبحانه لما كان لا يمكن معرفته لغيره من نحو ذاته واحب ان يعرفه عبده وصف نفسه وصف تعريف وتعرف وجعل ذلك الوصف حقيقة عبده وتلك الحقيقة هي مادته وهي وجوده وهي جهته من ربه وهي نور الله الذي ينظر به المؤمن المتفرس وهو فؤاده وهو آية الله في نفسه التي اراه الله اياها وهي انموذج فهو اني فاي لفظ سمعت منا من هذه الامور السبعة فانا نريد بها وصف الله سبحانه نفسه لعبده فمن عرف الوصف عرف الموصوف ولمعرفته طريقان طريق مجمل وطريق مفصل فالاول ان وجودك بالمعنى الثاني الموجود كما ذكرنا سابقا هو ان تجد نفسك اثرا ونورا وصنعا والاثر يدل باللزوم على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع

وهكذا ص

المعرفة

بيان اختلاف معنى النفس

يدلّ على الصانع فهذا البيان الاجمالي لمعرفة النفس والثاني على الطريق المفصّل ان تنفي في وجدانك جميع سبحات نفسك حتى لا تجد الا
نفسك وهو الحقيقة التي سئل كميل عليا ع عنها فقال له ما لك والحقيقة يا كميل فقال او لست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح
(كميل)
عليك ما يطفح مني فقال او مثلك يخيب سائلا فقال ع الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني بيانا فقال محو الموهوم
وصحو المعلوم فقال زدني بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني بيانا فقال ع جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا
فقال ع نور يطلع من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني بيانا فقال اطف السراج فقد طلع الصبح فقوله ع
(اشرق خ)
كشف سبحات الجلال جمع سبحة وهي النور والشعاع وهي اعمالك واقوالك وافعالك واحوالك واوضاعك ونسبك وملكك
وفعلك وانفعالك وما اشبه ذلك فان كل ما سوى ذاتك ليس من ذاتك فحركتك غير ذاتك وسكونك غير نفسك وكونك ابنا
او ابا او من او على او في كذا او لكذا او عن كذا او بكذا او كاتبا او نومك او كونك حادثا او قديما او ممكنا وهكذا كل شيء ينسب
اليك او يوصف بك او توصف به كل ذلك غير نفسك فاذا محوت من وجدانك كل ما سوى نفسك حتى المحو لم يبق الا المحض الانموذج
الفهواني الذي خاطبك الله به ووصف نفسه به لك وهو نفسك التي خاطبك بها خطابا فهوانيا اي مشافهة جهرا عيانا لا
رمز ولا اشارة فهو شيء ليس في شيء ولا على شيء ولا لشيء ولا من شيء ولا منه شيء ولا الى شيء ولا اليه شيء وليس كمثله شيء و
لا داخل في شيء ولا خارج من شيء ولا مع شيء ولا معه شيء ولا بعيد ولا قريب ولا عال ولا داني ولا مصمت ولا مجوف ولا
قائم ولا قاعد ولا نائم ولا ابيض ولا اصفر ولا اخضر ولا احمر ولا ازرق ولا املح ولا ذو لون والحاصل هو ليس كمثله شيء لان
المشابهة غير الذات واذا افردت نفسك عن كل ما هو غير محض نفسك فقد عرفتها لانك قد عرفت ان هذه الاغيار غيرها ومن
عرف نفسه فقد عرف ربه لانه عرف وصف الله سبحانه ومن عرف الوصف عرف الموصوف لانه تع كان ليس في شيء ولا فيه شيء ولا
من شيء ولا منه شيء وهكذا كما قلت في تفريد نفسك عن سبحاتها التي ذكرنا بعضها فانها غير نفسك مثلا اذا قيل لك انت في
الارض فكونك في الارض خارج عن نفسك وكونك فوق شيء غير نفسك وكونك ابن فلان او ابو فلان غير نفسك وكونك
من شيء او منك شيء غير نفسك وهكذا في كل شيء وكذا انت وهو وانا فان نفسك غير الخطاب والتكلم والغيبة والحاصل
تعرف نفسك بعد كشف جميع سبحاتها حتى الكشف نفسه كما اشار ع اليه بقوله من غير اشارة فان الاشارة ايضا غير نفسك لانها
من جملة السبحات وباقي فقرات الحديث يرجع الى هذا المعنى وقد تكلمنا عليه بتمامه في بعض رسائلنا وباقي كلام المصنف في هذه القاعدة
ظاهر ليس فيه اشكال وانما الاشكال في دعواه **قال** قاعدة ان للنفس الانسانية مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها
الى آخر غاياتها ولها نشآت ذاتية واطوار وجودية وهي في اول النشآت التعلقية جسمانية ثم تتدرج شيئا فشيئا في الاشتداد
وتتطور في اطوار الخلقة الى ان تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار الى دار الآخرة فترجع الى ربها فهي جسمانية الحدوث
روحانية البقاء واول ما تتكون من نشآتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة
ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري بعد العلمي على درجاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل والعقل
(العملي خ)
الفعال وهو الروح الامري المضاف الى الله في قوله قل الروح من امر ربي وهو كائن في عدد قليل من افراد البشر ولا بد في حصوله
من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل والكسب كما ورد جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين **اقول** اراد بكلامه في هذه
القاعدة تعريف النفس والكشف عن حقيقتها بما هو عند الكتاب والسنة محمد واهل بيته المعصومين ص كما هو دعواه ولكنه في
علمه واعتقاده يسلك مسلك الفارابي وعلي ابن سينا وابن عربي وابن عطاء الله وامثالهم وما كان سالكا مسلكا يوافق
(والبي م)
طريق الكتاب والسنة لا في اللفظ ولا في نمط الادلة ولا في المعاني المدلول عليها فاي معنى لتلك الدعوى والعجب من تلك
الاتباع كيف قبلوا منه ما يخالف الكتاب والسنة ونسبه الى الكتاب والسنة وقوله ان للنفس مقامات ودرجات كثيرة من اول
تكونها الى آخر غاياتها يدل على ذكر سيرها في تنزلها وصعودها الا على معرفتها ولذا قال لها نشآت ذاتيات اي حصول لتحقق
لذاتها يعني ذاتيا لا عرضيا واطوار وجودية اما عنده فمن طور النطفة الى طور العلقة ومنه الى طور المضغة وهكذا لانها
عنده جسم زماني واما عندنا فمن طور العقل اي معنى الى طور الروح اي رقيقة ومنه الى طور النفس اي صورة جوهرية وجسم
دهري كما اشرنا الى بيانه فيما مضى في قوله تع افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال ع يعني بموت العلماء وذلك ان

(حاشية: في مقامات ... النفس)

(حاشية: بيان مراتب النفس عند الشيخ قدس سره)

بيان نفس الناطقة عند الشيخ قدس سره ليس هي العقل وعند المصنف هي العقل

الصورة العلمية هي اطراف الارض اي نفيها بانها بمعنى ان ما يصدق عليه اسم الارض اي النفس التي هي محل الصور العلمية او هي
الصور العلمية وقوله وهي في اول النشاة جوهر جسماني تشير الى ما قلنا ما عنده فانها عنده في اول نشاتها جوهر جسماني
يعني نطفة ثم يتدرج شيئا فشيئا اي علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم تكسى لحما ثم تنشاء خلقا اخر اي نفسا جزئية حساسة في الاشتداد
والقوة من اول تعلقها بالمواد متطورة في مراتب الطور الى ان تنال تقوم بذاتها وتستقل بقوتها وتنفصل عما تعلقت به في هذه
الدنيا دار الضيق والعسر والحرج حيث كانت محبوسة في قفص الهموم والغموم والامراض والاعراض الى دار الاخرة والفضاء الواسع
فترجع الى ربها بما تزودته من اعمالها الطيبة او الخبيثة قال فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء يعني ان حكمها في الحدوث
حكم الاجسام النباتية وغيرها لاشتراكهما في الطبيعة المتجددة المتبدلة وحكمها في الثبات والبقاء حكم الارواح في انها لا
تفنى لان الارواح باقية ببقاء الله لا ببقائه لان الارواح هي العقول عنده واما عندنا فالنفوس لها بقاء اطول من بقاء
الاجسام وحدوثها اقدم من حدوث الاجسام الا ان عباراته ومقاصده لا تنطبق الا على النفوس الحسية الفلكية وهو
يريد الناطقة القدسية بدليل انه يقول هذه لها جنبة عقلية لانها اذا كملت كانت عقلا بالفعل وينكر عقلا غيرها وليست
الا الناطقة لانها هي التي هو يدعي ذلك لها وعندنا ان الناطقة القدسية اصلها الذي خلقت منه تنزل العقل ولا تكون
عقلا وان بلغت غاية الكمال لانها هي في الانسان الصغير كاللوح المحفوظ في الانسان الكبير والعقل هو القلم ولا يكون
اللوح قلما ابدا واما حدوثها فقد حدثت في وسط الدهر لان العقل حدث في اول الدهر كما ان الفلك الاطلس حدث
في اول الزمان وحدثت النفس في وسط الدهر لان العقل حدث في اول الدهر كما ان السموات السبع حدثت في وسط الزمان
وحدثت الطبيعة في اخر الدهر كما حدثت العناصر في اخر الزمان فالنفس لها تقدم وهي قبل عالم الملك والزمان باربعة الاف
عام فلما خوطب النفس في دار التكليف بالست بربكم قالوا بلى فقال لهم ومحمد نبيكم قال المؤمنون بلى وقال الكافرون بلى بنيته
الوقوف والانتظار حتى يروا ما العاقبة وكثيرا ما نعبر عنه بالسكوت اي لما قال لهم ومحمد نبيكم سكتوا فقال لهم وعلي
امامكم ووليكم والائمة من ذريته ائمتكم قالوا بلى فالمؤمنون مصدقون خاشعون خاضعون والكفار والمشركون مكذبون
مستكبرون متكبرون فلما خاطب النفوس وسعد بالاجابة من سعد وشقي بالانكار من شقي رجعهم الى الطين يعني كسر
صيغهم واذابهم فكانوا طبيعة واحدة ثم حصصهم اي جعلهم حصصا كل حصة لشخص واجراهم في الماء والسحاب في الارض
والنبات فخرجوا في غيب المطاعم والمشارب ثم انتقلوا الى النطف والنفوس غيب ثم الى العلق ثم الى المضغ ثم الى العظام و
النفوس في كل هذه الاطوار غيب كامن فلما اكتست العظام لحما ودما وشعرا وبشرا بعدما نسجت العظام بمخها وعصبها و
عروقها ظهرت النفس الحسية الفلكية وهي الولادة الجسمانية يعني ان الجسم ولد ما كان حاملا له في جوفه وهو النفس
فلما تمت مدة الحمل وولدته امه وهي الولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس قبل الجسم وانما نسميها بالجسم لانها
جسمانية اي مرتبطة بالنفس الحسية التي هي مركبها وحمارها ولانها انها بنات الارض كما مر من انها اخر ما يصدق عليه
اسم الارض لا انها جسم من اجسام العناصر المركبة ولا من الاجسام المركبة من الطبايع البسيطة كالافلاك بل هي نور جامد
والعقل نور ذائب فحدوثها قبل الاجسام وبقاؤها اطول من بقاء الاجسام واشد ثباتا لانها اذا مات الشخص خرجت في
عالم البرزخ باقية ما بقي البرزخ والاجسام فنيت وكانت ترابا وبقي منها الطينة الاصلية وهي طينة الجسد الماخوذ من
جابرسا وجابلقا اللتين افلاكهما الدائرة عليهما المدبرة باذن الله سبحانه لما فيهما المسماة بهورقليا ومعناه ملك اخر لان
عالم الملك قسمان سفلي وهو عالم الدنيا المشاهد وعلوي وهو هورقليا اي عالم الملك الثاني وهو الاول للنازلين
والثاني للصاعدين والنفوس باقية كما قال الصادق ع في قوله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال ع في تاويلها تبقى
الارواح ساهرة لا تنام هي الى ان ينفخ اسرافيل نفخة الصعق فيبطل صورها ويضمحل تركيبها وينفك تاليفها كل
جزء من اجزائها الستة كما تقدم في مكانه من نوعه في الصور واما قوله روحانية البقاء فالذي قام عليه الادلة العقلية
والنقلية ان التجدد والتبدل والسيلان التي هي علامة الحدوث جارية في الاجسام العنصرية والهورقلوية والمثالية و
الطبيعية والنفسية وفي الارواح والعقول لعلة الافتقار والاحتياج الى ايجاد الله سبحانه وامداده في الصدور

[illegible]

بيان قوة الجسمانى

فى البقاء فكل ما له مفهوم غير مفهوم عنوان الحق عج فهو مفتقر الى الله سبحانه وباق ببقائه لا ببقائه والا لكان مستغنيا
عن الله تعـ فان قلت ان الباقى ببقاء الله تعـ لا يكون مستغنيا الا انا لم نقل انه باق بذاته بل نقول انه باق ببقاء الله لا
ببقائه لان شان من الشئون الذاتية قلت تريدون انها محتاجة الى الله تعـ فى الصدور والبقاء فى ثانى حدوثه ام تريدون
انها مستغنية فى الحالة الصدور بتمام مستغنية فى البقاء لا فى الصدور فان اردتم الاول فمرحبا بالوفاق وان اردتم
الثانى تعددت القدماء وان اردتم الثالث فقد جعلتموها محتاجة مستغنية ثم يلزمك عدم تغير شئ من المدد ويلزم
عدم تغير الاشياء فاذا ثبت امتناع تعدد القدماء وتساوت الحاجة والفقر الى القديم من كل الاشياء التى تغاير مفهومها
مفهوم عنوان القديم تعـ لا فرق بين المجرد كالعقول والارواح والنفوس والطبايع وبين الماديات بل المجردات اشد افتقارا
من الماديات واكثر استمدادا ولهذا كانت ابطأ تغيرا واطول بقاء وتجلى مفهوم عنوان القديم ولم اقل مفهوم القديم تعـ
لان القديم عج لا مفهوم له لان المفهوم فرع المدركية وهو سبحانه لا يدرك ولا يحيطون به علما والعنوان لا يخالف صفة الذات
القديم سبحانه فى الوصف الامكانى اى الذى تعرف به لخلقه ولما كان العنوان حادثا فى نفسه لا ثبت الدليل جاز اطلاق
المفهوم عليه لانه تعرف الحق تعـ الى خلقه فلو لم يفهموه لم يكن للتعرف فائدة ولكونه وصفا حادثا صح كونه صفة استدلال لا
صفة كاشفة ولم يصح ان يكون للممتنع عنوان الا انه صفة والوصف لا يكون الا للموصوف الموجود ومن ثم ابطلنا ما صححه
المنطقيون من قولهم شريك البارى معدوم وقلنا هذه القضية كاذبة اذ شرط الصحة تصور الموضوع وما ليس بشئ
لا يتصور لان الصورة كما بيناه فيما مضى لا تقع فى الذهن الاظلية انتزاعية من خارج عن ذلك الذهن وما ذكروه من
ان النفس لها قوة الاختراع للصور فقد ابطلناه وما ذكروا من ان تصور الموضوع يكفى فيه ادنى الالتفات والذكر
لو اجمالا بط لان ما لا يدرك بالحقيقة لا يتصور ولا يحصل عليه منه الا على الجهة المدركة فلو لم يدرك من شئ الا انه موجود
يعنى هست لم يحمل عليه قاعد او قائم ولو ادركنا انه قائم لم تحمل عليه انه قاعد فلا بد من تصور الموضوع بالصفة المحمولة
وايضا قولهم شريك البارى معدوم هذا العدم المحمول ان كان محمولا على الصورة الذهنية فالقضية كاذبة لانها عندهم على
زعمهم موجودة وان كان على شئ خارج فهى كاذبة لانه اذا كان خارجا فهو موجود وان كان على عنوانه فليس للاشئ عنوان
مع ان العنوان لو ثبت فهو موجود وان كان الحمل على الصورة باعتبار لا شئ رجع المعنى الى ان الحمل على الصورة بخصوصها
لان لا شئ ان كان نفيا امكانيا فهو مخلوق كما ذكرنا قبل وكما قال الصـع للسائل قل بقول هشام فى هذه المسئلة يعنى ان
النفى مخلوق وان كان ما يزعمون من النفى الليس المحض اى الامتناع رجع القيد على خصوص الصورة فالحمل على كل حال لا يكون
الا على موجود وقوله اول ما تكون من نشأتها الى قوله على مراتبها قد ذكرنا قبل ان هذا لا ينطبق الا على النفس النباتية لانها
هى التى اول ما تكون قوة جسمانية صورة طبيعية الى هنا واما النفس الحساسة فهى قوة فلكية كما ذكرنا سابقا وان كانت النباتية
مركبها الا انها انما تتعلق بها وتشرق عليها الا ان النباتية من العناصر والحساسة ليست من العناصر وانما هى من المجردات
المقارنة الا انها تعد من اسافل المجردات المقارنة لانها من نوع البرازخ حتى انها ربما نسيت اصلها وذلك لانها بعدت عن
مبدئها واتصلت بغير نوعها وهى النباتية فجمدت فشابهت مركبها وذلك لبعض افرادها كنفوس الجراد والخنافس وامثالهما
حتى انها اذا قطع عضو من اعضائها بقى يتحرك مدة لان نفسها تقبل الفصل والتجزى لجمودها وبعدها عن مبدئها
وممازجتها للنباتية الا انها على كل حال ليست من نوع النباتية لان النباتية اسطقسها العناصر منها بدئت واليها تعود
والحساسة من نفوس الافلاك منها بدئت واليها تعود ومراتبها تكون بالشدة والضعف ولا تكون النباتية حساسة كما لا تكون الحساسة
ناطقة على ما بيناه سابقا وقوله ثم مفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة اعلم ان الحواس الباطنية يقسمونها الى خمس الاول الحس المشترك
ويسمى بنطاسيا فى اللغة اليونانية وهو يدرك الخيالات الظاهرة اى المحسوسة كما ترى اذا ادركت شيئا بسرعة رأيته دائرة
لان ادراكه دائرة مركب من البصر والخيال لان الحس المشترك برزخ بين الظاهر والباطن وانما يعد من الباطنة لان محله
فيها وهو مشرف على الظاهرة مستعملها ليوصل ما يؤديه اليه الى خزانته اعنى الخيال ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ
لان الدماغ له ثلثة بطون اى تجويفات فالاول فيه بنطاسيا فى مقدمه والخيال فى مؤخره والثانى فيه قوتان شيخ

بيان ان قولهم شريك البارى معدوم انها قضية كاذبة

في حواس الباطنة

في ثالثه والوهم في اخره والثالث هو البطن الاخير فيه الحافظة خاصة وهي مراتب افعال القلب هذه القوى الخمس مجردة عن المواد العنصرية
بذاتها الا انها متعلقة بالدماغ بفعلها فهي مشرقة عليه كاشراق الشمس على جسم نحو محالها تتصرف فيها لما خلقت له فالقوة المسماة بنطاسيا
اعني الحس المشترك تؤدي ما استفادته من الحواس بعد غيبتها الى الخيال وهو خزانة الحس المشترك وهو في الانسان الكبير فلك الزهرة
لان الحس تكون فيه الصور مادامت الظاهرة تؤدي اليه والظاهرة تؤدي مادامت الصورة المدركة حاضرة فاذا غابت انقطع تادي
الظاهرة وادى الحس المشترك ما وصل اليه من الظاهرة قبل انقطاع تاديتها الى خزانته وهي الخيال لكون بنطاسيا برزخيا لا يتحقق
تحصيله بدون البرزخية والخيال هو الثاني فالاول هو واضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الرطوبة والنسيان غالب عليه وكل ما يعرض
عليه يحكيه في الوقت ولكن لا يحفظه والثالث الوهم وهو قوة يدرك بها النفس معاني جزئية لم تصل اليه من الحواس الظاهرة كالعداوة
والصداقة والمخالفة والموافقة كما يدرك الشاة معنى في الذئب ويدرك الكبش معنى في النعجة وهذا شخص الوهم قد وضع كرسيه في النار وطبعه
الحرارة واليبس مائل الى اليبوسة وهو بعيد الفهم واذا حفظ شيئا لا ينساه كذا قالوا واقول انه شخص ذو قدرة الا انه يظهر ما ذكروه
للاغيار ويبطن خلاف ذلك للاخيار يبطن الماء ويظهر النار على حد قوله تع اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو نفس المريخ فانه
نحس في ظاهره وحار يابس وهذا بحسب ظاهره وصورته واما بحسب باطنه فانه بارد رطب سعد واليه الاشارة بقوله تع باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب وقد قال الصادق ع انه سعد وهو بارد رطب وهو نجم سيدنا امير المؤمنين ع وذكر علماء الصناعة
هذا المعنى بعينه ولوح اليه ابن اريع راس وقال علماء الطبيعة الحديد ظاهره ذهب وباطنه فضة يعنون ان زعفرانه حار يابس يدخل
في اصباغ الذهب واذا طهرت اوساخه كان فضة وقيل هذا الشخص شخص المتخيلة فالاولى ان يكون هو الثالث والوهم هو الرابع لان
الشخص المتخيلة قاعد في السماء الثانية مصاحب للملائكة الثلثة شمعون وزيتون وسيمون بجوار الكاتب عطارد وهو مكان الفكر ومن ثم قيل
ان المتخيلة مرادفة للمفكرة وانما اخر الشخص المتخيلة عن الوهم في الذكر لان شخص المتخيلة يشارك جميع القوى ويكون بطبع ما يكون معه
وشانه تركيب الصور بعضها ببعض والمعاني بعضها ببعض والصور بالمعاني وبالعكس كتركيب اجنحة للانسان وقرون للطير ومنه تركيب
الفرس لشخص وحده هذا عندهم واما عندنا فكل هذه القوى منتزعة من الاشياء الخارجية كما بيناه سابقا وقيل الاول شخص
الخيال الا ان الحس المشترك برزخ لا يعد منها والثاني شخص الوهم والثالث شخص الفكر وضع كرسيه في الهواء وطبعه مائل الى الحر
يكذب ويتهم ويفتري فيها ويحكم على الذي لا يعرف ولا يلتفت اليه والرابع شخص التذكر قد وضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الحرارة
ففي وقت يكون على صفة الملكية الملائكة وفي وقت يكون على صفة المرأة والشياطين يؤلف الاشياء ويركبها وعنده غرائبها
وعجائبها مثل علوم الصنائع والسيمياء والسحر والنيرنجات والشعبذة وهو المهندس فيها فاحذر ان يغرك كذا قيل والخامس شخص الحفظ
قد وضع كرسيه على الارض وطبعه مائل الى الاعتدال والغالب عليه المكر والحيلة والخدعة وهو حافظها برئ من الخيانة فيما تؤدي
اليه الابواب الاربعة فيحفظ افعالها فان وقع عنده تغيير فليس منه وانما هو من البوابين كذا ذكروا ولي في هذه الاشياء كلام
يطول ذكره يصح بعض ما قالوا ويكذب بعضا وقد يسمى الثالث باسم الرابع لان التذكر لا يتم الا بالحفظ وقيل شخص الحفظ يحفظ
المعاني الجزئية وهي في جوار المشتري ونسبته الى الوهم كنسبة الخيال الى بنطاسيا فالمفكرة من افعال الناطقة مع استعمال القوة
العقلية والمتخيلة من افعال الناطقة مع استعمال القوة الوهمية وكذلك الذاكرة فاذا كانت هذه الحواس احوالا وافعالا للناطقة
كيف تكون هي الناطقة لانها لو كانت كما ذكره المص من انها تترقى حتى تكون ناطقة لما وجدت في الناطقة ولما وجدت حيث توجد
الناطقة بل تكون الناطقة كالحصرم للعنب اذا بلغ العنبية ذهبت الحصرمية وكالنطفة بالنسبة الى العلقة والعلقة بالنسبة الى المضغة
والمضغة بالنسبة الى العظام وهكذا فلا تكون المرتبة السفلى ثابتة ولا تحقق عند وجود الرتبة العليا والامر فيما ذكر على العكس
اذ لم توجد المفكرة ولا المتخيلة ولا الذاكرة ولا الحافظة ما لم توجد الناطقة فقوله اول ما تتكون من نشاتها قوة جسمانية غلط
لان ما يشير اليه هو النفس النباتية ولكنه نظر الى العود الاخضر من زرع الحنطة ولم ينظر الى الحبة التي ظهر منها العود الاخضر
فان الحبة اصل فاذا زرع ظهر في ظاهره العود الاخضر والحبة كامنة فيه حتى يخرج الفلك لنفس الناطقة فانها غيب في النفس الجسمانية
اعني النباتية وليست هي اياها وان كانا معا من الوجود ظاهرا الا انها ليست منها وان كانت النباتية من اثرها فان الناطقة
كالشمس والنفس الفلكية الحيوانية الحسية كالشعاع من الشمس لانها من شعاعها والنفس الجسمية النباتية كالعكس من الشعاع

في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

شعاع الشعاع فلا يكون شعاع الشعاع شعاعا في جميع احواله وان بلغ الغاية في التكمل فلا يكون الشعاع شمسا في جميع احواله وان بلغ كمال الترقي فكيف تكون النباتية التي هي شعاع الشعاع ناطقة كما لا يكون نور الظل الذي عكس شعاع الشمس شمسا لان الناطقة اول ما تكون من تنزل العقل وظهوره وليست جزء من العقل ولا جزئيا له وانما هي بمنزلة الثلج من الماء فان

عرضه

الجمود الذي هو حقيقة الثلج ليس من الماء ولا يكون ماء وانما هو صورة خارجية للماء بواسطة البرودة الخارجية لا البرودة التي هي جزء الماء والا لكان الماء على الدوام جامدا فلا تكون الناطقة عقلا بحال من الاحوال وقوله ثم يحصل لها العقل الخ يعني بان النفس ترقت من جسمانيتها الى ان حصل لها العقل النظري اي الاكتسابي وهو الدرجة الثانية للعقل واعلم ان العقل في تعريفه مستعمل اقوال السابع منها ان العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا كما يراه المص واهل هذه القول يطلقون العقل على نفس تلك المراتب وعلى قوى النفس في تلك المراتب وذلك ان للنفس قوة باعتبار تاثرها عما فوقها وتلقيها منه ما يكمل جوهرها من التعقلات ويسمى تحصيلها ذلك عقلا نظريا كما ان باعتبار

تكميل

تاثيرها في البدن يتكمل جوهره عقلا اختياريا لان البدن آلتها في تحصيل العلم والعمل ولها قوى اخرى وتسمى لا عمليا قالوا وللعقل النظري مراتب اربع الاولى استعداد بعيد للكمال وهو محض قابلية النفس للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة لانها قابلة لكل صورة كذلك محض قابليتها صالحة لكل استعداد من الاكتسابية النظرية ولهذا بالهيولى الاولى احتراز عن الهيولى الثانية التي اخذ فيها الصورة الثانية استعداد متوسط التحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى ويسمى عقلا بالملكة يعني بالقوة لا بالفعل لكنه استعداد ثابت الثالثة استعداد قريب لا يستحضار النظريات وهذا العقل منهم من يسميه عقلا بالفعل ومنهم من يسميه عقلا مستفادا الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة اي حصولها له بغير كسب ويسمى عقلا مستفادا ومنهم من يسمى هذا عقلا بالفعل ويريدون بالفعل وبالمستفاد المدركات الاولى وربما اعتبر في المرتبة الثالثة حصول البعض بغير كسب وفي الرابعة حصول الكل بحيث لا يغيب عنه شيء ومن اعتبر الكل في المرتبة الرابعة قال بعضهم لا يكون هذا في الدنيا وانما يكون في الاخرة وقال الاخرون يجوز ان يكون في الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغل الشيء وهذا اقوى ولكنه الكلية ضافية لان الاشياء مع تحققها كلها في عالم الامكان قد يتحقق بعضها في الاطوار الكونية من الغيب والشهادة وقد لا يتحقق بعض منها وقد يكون بعض منها مشروطا ومنه ما يحصل شرطه ومنه ما لا يحصل وعلى هذا لا تحصل جميع المدركات ولذا قال تعالى رب زدني علما وقال ص اللهم زدني فيك تحيرا مع ان احدا لا يجوز مرتبة لاحد من الخلق تساوي مرتبة النبي صلى الله عليه وآله فضلا ان تكون فوق رتبته وان احدا لا يشك في بلوغه الرتبة الرابعة من العقل كيف لا وقد قال تعالى في خطاب العقل ولا اكملتك الا فيمن احب وهو حبيب الله والله سبحانه امره بطلب زيادة العلم وهو طلب زيادة التحير في الله عز وجل وقوله بعد العملي على درجاتها يعني يحصل للنفس الناطقة العقل النظري بعد ان تحصل العقل العملي على درجاتها فان له مراتب اربع كالنظري الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الردية وترك الشواغل من عالم الغيب الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية بعد القرب والاتصال بعالم الغيب الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد واستغراقه في انوار الجلال والجمال وهو مقام الصدق في المحبة ومقول الحب الذي اشير اليه في الحديث القدسي من احبني قتلته ومن قتلته فعلي ديته ومن علي ديته فانا ديته وليس وراء ذلك في العقل العملي على هذا الاصطلاح رتبة واقول المراد من قوله تعالى ومن علي ديته فانا ديته مثل قوله تعالى في حديث الاسرار كلما رفعت لهم علما وضعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية كذلك السير ولا ينقصر المسافة بينهما والحاصل ان المص بعد مراتب العقل العلمي الاربع المذكورة والتحلي بها يحصل للنفس العقل النظري واقول اذا حصلت للانسان هذه الاربع وتخلق بآدابها وتحلى بحليتها على النحو الذي قرره الشارع ع ظاهرا وباطنا حصل له العقل الشرعي الذي به يعبد الرحمن ويكتسب به الجنان ولكن الاشكال في تصحيح المقدمات لان صحة النتيجة متوقفة على صحة المقدمات وكثير ممن يسمع هذا

في خده دمع

بيت مجنون ليلى وكل يدعي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا فاجيبه ببيت مجنون ليلى اذا انبجست دموع من عيون تبين من بكى ممن تباكا فاذا اردت ان تعرف الحق لتطلب النجاة فخذ من الكلام ما نطقت به اخبار محمد واهل بيته ع وان تدخل عليك شبهة ان الامور الاعتقادية الاصولية لا تكون الا بدليل العقل او شبهة ان هذا طريقة الاخبارية

او شبهة

بينهم ان العلماء الفحول الاجلة اهل الورع يعرفون الامور وكبرهم وجلالتهم في النفوس وصغر الاحياء الشهيدين
فان الحق ان تعرف الرجال بالمقال لا ان تعرف المقال بالرجال الحال ليست الا ان تعرف المقال بالرجال محمد واله المعصومين المسدّدين
المؤيدين من الله الصادقين على الله تعالى عن غيرهم بذلك فالزم النصيحة لئلا يجل بك الفصيح وقول المصنف من حدّ العقل
بالقوة الخ يعني ان النفس التي منشاها القوة الجسمية على زعمه تخرج وتنتقل من حد الجسمية الى الحيوانية الحساسة ثم الى القوى
النفسانية كالفكر والخيال والوهم والعلم والتعقل على الترتيب فاذا بلغت التعقل بالفعل مرة ثم تتصل بالعقل الفعال اي عقل
الكل ونحن قد بيّنا فساد هذه الترقيات كما تقدم من ان الاثار لا تكون هي المؤثرات لها ولا تساويها في حال من الاحوال لانها
يخلق الله تعالى مفعول لا من فاعله واذا عاد كل شيء الى اصله وما منه بدا لم يعد المفعول الى فاعله عود اتحاد ولا مساواة وانما يعود اليه
عود افتقار وسؤال كما بدءه كذلك كما بدءكم تعودون ولو جاز ان تؤل القوة الجسمية الى العقل الفعال وقد علم مما الاختلاف فيه
ولا اشكال ان يعتريه ان كل شيء يعود الى اصله لكان اصل القوة الجسمية من العقل الفعال فيقال ان لها قوة عقلية لا جسمانية
والعقل الفعال عند اصحاب العقول العشرة هو عقل العناصر وعند الاكثر هو عقل الكل الذي يسمونه اصحاب العقول العشرة
بالعقل الاول وهو مراد المصنف واعلم ان لي هنا ابحاثا شريفة تطول بذكرها الكلام فربما اذكر بعضها منها متفرقا في هذا الشرح
وفي غيره مما يتعلق بالعقل وقوله وهو الروح الامري المضاف الى الله تعالى الخ اعلم ان الروح يطلق على الملكين من العالين اذا
نسب الى امر الله وامر الرب احدهما على النور الابيض من اركان العرش وهو الايمن الاعلى وهو العقل الكلي اي العقل الكلي المسمى
بالقلم وثانيهما على النور الاصفر من اركان العرش وهو الايمن الاسفل وهو الروح الكلي اي روح الكل ويطلق على ملكين
اخرين من العالين ايضا احدهما على النور الاخضر من اركان العرش وهو الايسر الاعلى وهو النفس الكلية اي نفس الكل المسمى باللوح
المحفوظ وثانيهما على النور الاحمر من اركان العرش وهو الايسر الاسفل اي الطبيعة الكلية او طبيعة الكل فالاولان هما الروح
من امر الله والاخيران هما الروح الذي على ملائكة الحجب اراد به الاخيرين والروح الذي هو من امر ربي اراد به الاولين و
المراد من الامر الامر الفعلي وهو المشية والارادة والامر المفعولي وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهذا اظهر لان قوله من امر ربي اتى فيه
بمن الابتدائية التي تدل على التبعيض فانها تدخل على اصل المادة مثل صنعة الخاتم من الفضة وخلق الانسان من التراب
فان من تدخل على المادة المبتدا منها فالروح من الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله كما ان عقلك خلق من حقيقتك اي وجودك فالامر
هنا هو المفعول والعقل تقوم به تقوم تحقق اي تقوما ركنيا لا الامر الفعلي الذي يتقوم به العقل تقوم صدور لان
من اذا دخلت عليه كما لو قلت الكتاب المكتوب من حركة يد الكاتب كانت للمجاز بخلاف ما لو قلت المكتوب من المداد فانه حقيقة
لان المداد هو المادة والمراد من ملائكة الحجب الملائكة الكروبيين وهم مائة الف واربعة وعشرون الف ملك وروى ابن
ادريس في مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف
العرش لو قسم نور واحد منهم على الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سئل امر رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا
وقوله وهو كائن في عدد قليل من افراد البشر ما ادري ما اراد بالقليل هل هو قليل اضافي يعني به الانبياء عليهم السلام او هم والاولياء
او هم مع العرفاء ام قليل حقيقي ومقتضى مذهبه انه يريد به الانبياء والاولياء والعارفين واما مذهب الائمة عليهم السلام فانه عندهم
لا يوجد بذاته الا في محمد واله الثلاثة عشر المعصومين عليه واله السلام لان احاديثهم عليهم السلام دلت بان هذا الروح لم ينزل
الى الارض قط قبل محمد صلى الله عليه وآله ومنذ وجد نزل ولم يصعد قط ويكون المراد انه ينزل على الانبياء بوجه من وجوهه بل وعلى
سائر المؤمنين بل وعلى غيرهم كما قال لابن ثابت وهو من المخالفين لما قال شعره المعلوم الذي اوله يناديهم يوم الغدير
نبيهم قال صلى الله عليه وآله يا حسان لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك نعم يكون مع الانبياء عليهم السلام بوجه من وجوهه كل بنسبة
مرتبته من القرب من الله تعالى ويكون مع محمد واهل بيته المعصومين صلى الله عليهم كله بجميع وجوههم وبذاته ولذا قال عليه السلام لم ينزل قبل محمد صلى الله عليه وآله و
لما وجد نزل عليه ولم يصعد ابدا والمراد انه مع النبي صلى الله عليه وآله وبعد وفاته عليه السلام انتقل الى وصيه ولا يزال مع الاوصياء عليهم السلام وهو الان مع
الحجة عليه السلام قوله ولا بد في حصوله من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل والكسب يريد منه ما ذكره الصوفية فان قولهم كما ورد جذبة من
جذبات الحق توازي عمل الثقلين ليس من طرقنا وانما هو من روايات الصوفية ويفهم من كلامه ان الروح القدس نزل على

[illegible] بيان نفس الناطقة [illegible] غير الجهل

الصوفية اذا حصلت لهم جذبة من جذبات الحق ولقد شاهدنا اشخاصا مجانين سلبت عقولهم فلا يصلي ولا يصوم ولا يتقي
محرما والعامة تعظمه ويقولون هذا مجذوب فيستدلون على الجذب بكونه مجنونا ومخالفا لجميع اوامر الله ونواهيه فلذا ترى
بعضهم يصعق ويقع من شدة الطرب عند استماع الملاهي ويبقى كالسكران ساعة يقولون هذا جذب الهي ونحن وجدنا
هم لا يزدادون بهذا الجذب الا جهلا وهتكا للحرمات واما على طريقة الحق المفهومة من اخبار ائمة الهدى ع فلا يحصل روح
القدس المشار اليه بغير محمد وآله ص وان الجذب جنون شيطاني لا الهي كما زعموه وانما طريق تحصيله لمحمد وآله ص العمل الخالص
والاقبال على الله سبحانه في جميع الاحوال بحيث لم يفقدهم حيث يحب ولا يجدهم حيث يكره فهم عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون فطريق تحصيله العمل والكسب بصدق القوابل الظاهرة للايجاد والباطنة
بالاعمال والمجاهدات الا ان القوابل هي الطين نفخا للبناء والاعمال من مقتضى الطينة وذلك لان الفطرة التي على كمال الاعتدال
يقتضي اقتران النور بها لانها نور وعلى غاية كمال قابلية النور وكمال اعتدال الفطرة ان تصنع من طين وماء صافيين
معتدلين في النسبة وفي التخمير فالماء الصافي هو الوجود اعني المادة ومعنى صفائه تلاشي انيته اعني قابليته حتى تكاد
تضمحل لانها اول الكون واول الكون مادة بحت ولكن وسمت في جهتها السفلى بشيء ما من الانية وهي الانفعال و
انما قل انفعالها وضعف لانها محل الفعل المقومة له فاثرت في تحققه فوجبت فيها جهة الفعلية في حال مفعوليتها
فرققت انيتها الا ان الفعل لا يتعدد فهي من جهة جنبة الفعلية غير متعددة واعتبار تعددها بحيث بقي لها انية فهي من جهة
جنبة المفعولية وليس فيها الا اقل ما يمكن ان يتقوم به من الانية فهي ماء صاف وهو اول فائض من الفعل وثاني الكون اجابتها حين
قال لها الست بربكم فاجج نار التكليف على اكمل ما يحتمله الامكان من احسان الاجابة الذي هو الطينة التي هي القا بلية التي
هي الام التي يسعد من سعد في بطنها ويشقى الشقي في بطنها واما التخمير فقد يبر ذلك باسم الرحمان في سبعة اشواط حول بيت
مشيته نعم وهو كسره في الالف الاول اي النفس الرحماني الاولى بفتح الفاء سبع مرات للطف ثم صلوة ركعتين خلف مقامه
ظهوره وهو صوغه الاول في السحاب المزجي ثم في سبعة اشواط اخر وهو كسره للتخليص بين صفاء القدر وعروة القضاء ثم احله
في الصوغ الثاني وزاوج بينه وبين الوحي بالسقي بالالطاف والامدادات مرة بعد اخرى وطاف به حول القدرة ثمانين الف
عام ثم حول العظمة ثم عضده باعضاده علامهم بتعليمه وسماهم الى رتبته فاذا خلق ابوه اعني مادته في الملك القديم وخلقت
امه اعني الصورة في احسن تقويم من نار هو نور لا ظلمة فيه خرج الشخص مستحقا لثناء الله سبحانه بقوله وانك لعلى خلق عظيم وداعيا
الى الله باذنه وسراجا منيرا الله اعلم حيث يجعل رسالته فاذا تاملت هذه الايات وامثالها ومثل الحديث القدسي
ما زال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق
به ويده الذي يبطش بها ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته وان سكت ابتدأته ونظائرها علمت ان حصول الروح المذكور
ليس الا بالعمل والكسب خاصة واما التاييدات الالهية والامدادات الابتدائية وان كانت لا تجب على المالك اعطاء
المستحقين لها الا ان استحقاقهم ليس ملكا ولا سببا للملك وان كان سببا للتمليك والتملك بمقتضى عادة الكرم يعني
ان تمليكه بسبب ذلك التاهل مخرج للافاضة والاعطاء عن العبث والترجيح بلا مرجح وليس ذلك السبب ناقلا للملك
عن تملك مالكه ع وذلك لان الجذب المدعى مقتضى فعل القدرة العامة الغير المشروطة في تعلق فعالها على شيء بحالها
من الاحوال ولو جاز لجاز الجذب بلا سبب ولا ترجيح يجري على جميع الخلق من الانسان وغيره حتى الجمادات لتساوي القدرة
وافعالها الى جميع الاشياء على السواء فجميع الامدادات والالطاف والخيرات كلها على حسب القوابل التي هي الاعمال الظاهرة
والباطنة وان كانت تلك النعم ابتدائية بمعنى عدم الاستحقاق لها بالتملك الناقل اذ يجوز ان يستحق العبد شيئا ولا يعطيه لكن
نعم لان العبد لا يملك شيئا لانه مملوك والملك لا يملك وانما يعطي المستحق كرما ابتدائيا وان كان لانه اهل له وفي
الدعاء واجعل ما امتن به على عباده كفاء لتادية حقه وقد ذكر الصادق ع كون النعمة بالاستحقاق على النحو الذي ذكرنا الاستحقاق
الناقل عن ملك المالك نعم قال ع لما سئله السائل من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه بالعذاب على
عملهم فقال ابو عبد الله ع ايها السائل من حكم الله تعالى لا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبته

في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

القوة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم تمام
اطاقة القبول منهم الحديث فتأمل هذا الحديث الشريف يرشدك الى ما ذكرناه فانحرف ما ذكره المصنف من التوقف على
الجذب على ما يذكره اهل هذه الدعوى غلط قال اول ما ينشأ من روايح عالم الغيب ونسايم الملكوت في ذي الروح
من القوى النفسانية قوة اللمس وهي تعم الحيوانات وتسري في الاعضاء من جهة الروح البخاري ومدركاتها اوائل الكيفيات الاربع وما يجري
مجراها ثم قوة الذوق لادراك صور المطعومات التسعة وما يتركب منها ثم الشم المدرك لصور الروايح وهي الطف من الاولين
والطف الخمس واشرفها قوتا السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات
اقول لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة ومقتضى قاعدة رايه من ان اول نشأة النفس قوة جسمانية ان يذكر
الحواس الظاهرة اولا الا انه لعله انما اخرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظة ولا عيب فيه وانما ذكر اللمس اولا لان اللمس
اقربها من الاجسام النباتية فيكون اولها وجودا ثم الذوق لكون مدركه الطف من الملموس لانه يكون بنفوذ الاجزاء
اللطيفة او كيفية المذوق فالذوق لمس وادراك ملائمة او منافرة ثم الشم لترتبه على الاولين لاخذ غايتها فيه وادراكه
على نحو ادراك الذوق يكون ادراكها للاجزاء لطيفة او لكيفية ثم السمع وادراكه للاصوات او كيفياتها وهي الطف من المدركات
الاولية ولذا كان السمع الطف مما قبله ثم البصر وادراكه للاشباح والالوان وهي الطف من الاصوات ولذا كان الطف من
السمع وربما قيل بتقديم البصر وقوة السمع لدعوى تقدم بطلان البصر قبله عند ابتداء النوم لان النوم اجتماع الروح في القلب
واول ما ينجذب من البصر وتقديم السمع في الذكر اولى لان البصر يدرك بدون مباشرة بخلاف السمع فانه انما يدرك اذا
ضرب صوت الكلام الحجاب الذي هو كالطبل اما اللمس فها لوافيه ان الحيوان الارضي لما كان حامل كيفية اعتدالية لا يستقيم بدونها
ولا تتعلق النفس الفلكية بغير الاعتدالية بل يكون نسبة فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج في حفظها الى قوة حافظة لها
بكونها مدركة لما يباشر ذلك الحيوان كالهواء والماء بانه مخالف او موافق لتحرزها من المخالف وتطلب الملائم حتى لا يكون المخالف
محرقا له بحره او مجمدا له ببرده او مغرقا له برطوبته وحتى يسكن الى الموافق ويتقوى به الاعتدال عن الاختلال ولذا كان اللمس سبق
الحواس حصولا ولانه انما يكون بالمباشرة التي هي من شان الاجسام ولان المدرك لا يكون من جنس مادة الكيفيات المدركات و
حيث كانت الكيفية الاعتدالية شاملة لجميع البنية الحيوانية وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكان اللمس في جميع البدن واعدل قوة   فكذا ل
اللمس ما كان في انملة السبابة وايضا هذه القوة وان كانت من اعراض عالم الغيب الا انها لما كانت لتميز احوال الشهادة غلب عليها
جانب الشهادة لان تميزها بالمباشرة فكانت سارية في جميع البدن من جهة الروح البخاري الذي هو محل الروح الحيواني
فهي تجري حيث يجري الروح البخاري والروح البخاري يجري حيث يجري الروح الحيواني وقوله ومدركاتها اوائل الكيفيات   صوت؟
الاربع يعني انها تميز بين هيئات مبادي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ومن ثم قال بعضهم ان قوة اللمس حاكمة بين الحار
والبارد وبين الرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين الاملس والخشن وقيل وبين الثقيل والخفيف والوجه الاولى بالتحقيق
ان حكمها ليس لتميز بين المتقابلات وان حصل ذلك من باب اللزوم وانما تميز بين المتقابلات وبين المفردات في مراتبها
في الشدة والضعف للفائدة المذكورة وحيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوم بكيفية اعتدالية بنسبة رتبة كل شيء
منها من الوجود الكوني الامري المفعولي الذي قام كل شيء قيام تحقق وجب ان يكون في كل شيء منها قوة حافظة لتلك
الكيفية فيكون في المعادن قوة لمس معدنية وفي النبات قوة لمس نباتية وفي الحيوان قوة لمس حيوانية وفي الانسان قوة لمس   مثلاً
انسانية واما الذوق فهو بعد اللمس في الظهور وفي القرب من الاجسام واعم الاربعة بعد اللمس لكنه لما كان مدركه
الطف من مدرك اللمس لانه اما اجزاء لطيفة تنفذ في مسام اللسان او كيفية تتكيف بها ريق الذائق فيدركها اللسان ولما
كان مقتضى الحكمة ان يكون بين المدرك وما يدركه مناسبة ومشابهة وجسد الحيوان ليس كله لطيفا مشابها لما تدركه القوة
الذائقة لم يحسن ان تسري الذائقة في جميع الجسد بخلاف الملامسة ومع هذا فلا بد من القوة اللامسة في ادراك الذائقة
لاشتراط المباشرة فيها فالملامسة دليلها فاذا باشر المطعوم آلة الذوق وهي اللسان فلا بد من اعتبار اللامسة وتولي الذائقة
ادراك المطعوم بجذب اجزاء لطيفة منه الى جوفها فاذا انجذبت الى جوف الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء ام بواسطة   الرطوبة

[illegible] اللعابية [illegible] الطعام المنبعثة من العرقين الذين تحت اللسان [illegible]

الشيء يحصل باجتهاد [illegible] لا يكون في الرطوبة لا في اللسان طعم لينادى طعم المطعوم الى القوة الذائقة [illegible]

طعم ضعيف لا يغير طعم المطعوم والصورة الذوقية هي الملايمة للقوة الذائقة او المنافرة لها ونسبة هذه الصورة الى القوة [illegible] الصورة

الى المادة وكنسبة الانثى الى الذكر والطعوم التسعة الحرافة والمرارة والملوحة وهذه الثلثة من فعل الحرارة والحموضة والعفوصة

والقبض وهذه الثلثة من فعل البرودة والدسومة والحلاوة والتفاهة وهذه الثلثة من فعل الكيفية المتوسطة والمراد من التفاهة

احد معنيين الاول عدم الطعم حقيقة والتفاهة بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني الا يحس بطعمه لشدة تلازم اجزائه فلا يتحلل منه اجزاء

تخالط اللسان ولا يتكيف الرطوبة اللعابية بسرعة فلا يحس منه طعم الا اذا عولج بتحليل اجزائه او تكريره في اللعابية فانه يحس به

كالحديد والنحاس وهذا معدوم الطعم دون الاول كذا ذكروا واعترض عليه بان حصر الفاعل في محض الحرارة والبرودة والكيفية

المتوسطة ممنوع لحصول الفاعل من غيرها فان مراتب الحرارة والبرودة في الشدة والضعف في اللطافة والكثافة غير محصورة

فكيف تحصر في التسعة وايضا الخيار والحنطة النية يحس منها طعم بسيط ليس من التسعة فالاختلاف في اللطافة والكثافة والشدة

والضعف ان اقتضى الاختلاف في النوع تعددت الطعوم بلا حصر وان لم يقتض الاختلاف كان القبض والعفوصة واحدا اذ لا

فرق بينهما الا في الشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه وايضا الترياق مر وهو بارد والعسل

حلو وهو حار وكذا السمن والماء له طعم غير التسعة وهو بارد فلعل ذكرهم التسعة من باب الاغلبية والا فالحصر لا يصح بالاستقراء

لا بالعقل نعم يمكن ان يقول ذكرهم الفاعل الغالب لا يوجد طبيعة او الفاعل باعتبارين كما نقول طعم الملح طعم الحيوة والفاعل

بسيطة

الحرارة والرطوبة او الرطوبة والبرودة فالاول فاعل الكون والذوبان والثاني فاعل البقاء والصفة فتدبر ولي مسلك تعديل

بين هذه الاضطرابات الا انه يحتاج الى تطويل لا يفيد فيما نحن بصدده فائدة تعتد بها واما الشم كما قلنا قيل انه الطف من الذوق

ولهذا تقدم الذوق عليه في الحصول وتاخر الشم ولان مدركه وهو الهواء الطف من مدرك الذوق سواء قلنا ان الهواء يتكيف بكيفية

ذي الرايحة ويؤدي بها الى حلمتي الخيشوم او يحمل اجزاء لطيفة من ذي الرايحة فلا تبث فيه ويؤدي بها الى الحلمتين اي العصبتين

اللتين في المنخرين عند الخيشوم في كل واحد حلمة شبيهة بحلمتي ثدي المراة تنبسطان عند وصول الرايحة الطيبة وتنقبضان عند وصول

الرايحة الخبيثة وبالانبساط والانقباض يحصل الشم للقوة الشامة اذ هما الة ادراكها للرايحة والارجح عندي في الذوق والشم ان

المدرك بفتح الراء الكيف لا الاجزاء ففي الذوق يتكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعام وفي الشم يتكيف الهواء بالرايحة ذي

الرايحة وقول اصحاب الاجزاء لتوهم عدم انفكاك الطعم عن الاجزاء والرايحة من الاجزاء لعدم انتقال الاعراض ضعيف لان الماء

والهواء الطف من الاجزاء واشد نفوذا ومماسة واقرب الى الصورة الشمية والصورة الذوقية من الاجزاء لان الماء مقوم

للصورة الذوقية والهواء مقوم للصورة الشمية ونسبة هذه الصورة الى القوة الشامة كنسبة الصورة الذوقية الى القوة

الذائقة وقد اشرنا الى مثال النسبة في بحث الذوق وكون الاجزاء هي الحاملة للاعراض والاعراض لا تنفك عنها ولو سلم

ذلك لا يلزم من ذلك كونها مدركة للصورة بل حاملة لو كان الصورة وحجتهم واستدلالهم بمثل فناء الكافور وتفرق اجزائه ونقصه

بخروج رايحته وذبول التفاح بشمه وما اشبه ذلك مدخولة واما السمع فهو عبارة عن ادراك الصوت والصوت يحدث من بين شيئين

يكون بينهما قرع او قلع او ضغط فيصدم ما بينهما من الهواء باحد الثلثة ما يليه ويصدم ما يليه ما بعده بهيئة ما صدمه ما قبله وهكذا

يتدافع الهواء بعضه لبعض بهيئة الدفع الاول والدفع الاول الذي حصل بالهواء المتحرك بالقلع او القرع او الضغط يكون بتلك

الهيئة في الشدة والضعف والجهر والهمس والرخاوة واللين والقلقلة وما اشبه ذلك من صفات الحروف وامثالها كالدق

على القرطاس والنحاس والملاء فان هذه الاصوات المختلفة هيئات تلك الحركات الثلث بين جسمين فيخرج من بينهما الهواء حاملا

لتلك الهيئات والاوضاع ويدفع ما يليه اي يصدم ما يليه بنحو ما صدمه من الجسمين وهكذا حتى يصل الجزء الاخير من الهواء الى الصماخ

من اذن السامع فيصدم تلك الجلدة الرقيقة التي تلي الدماغ كهيئة الطبل بما حمل من الهيئات فتتوجه القوة السمعية عند

دق بابها الهيئة الدق فتدرك الصدم الاول بما حمل له الهواء من هيئته بتدافعه كما يتدافع ماء الحوض ويكون من جميع الجهات

فيسمع كلامك من هو امامك وخلفك ويمينك وشمالك وفوقك وتحتك لانه يتموج الهواء بالصدم الاول مستديرا

في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

كما نرى اذا حركت وسط حوض الماء الا انه قد لا تستوي جهاتها امتداده على الحقيقة وان تساوت في الجملة لان الهواء المدفوع اولا وهو المصدوم الذي يصدم ما وراءه ربما يكون في جهة اتساعه اطول واظهر واقوى ولا بد من الهواء في حمل الهيئات وما يشابهه في التخيل والسيلان الا انه ضعيف جدا لا يحكيها كما هي الا الهواء ولهذا قد يسمع الدق والصوت تحت الماء لسيلانه وامكان تداخله ولكنه لا يتميز الصوت لاجل ثقله وبالجملة ليس الحافظ للحروف مثلا العقل او النفس او غير ذلك كما توهمه بعضهم وانما يحملها الهواء اذ هو المجانس لها والمتكيف بها فاذا دق باب السامعة تلقته من وراء الحجاب وذكروا احتجاجاتهم وابطالها مما يطول به الكلام فاذا دق بابها حفظت صورته بواسطة الحس المشترك المسمى بنطاسيا فيرفعه الى خزانة الخيال وحفظته النفس وتناول العقل معناه من الصورة النفسية فاذا اراد ما لك الفريد اظهار ذلك كما وصل اليه من خدمه فصاغوا اصواتا هيئات كما وصلها والبس تلك المعاني والصور تلك الهيئات المصاغة على هيئة ما حملته اليه الهواء والاصح ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ وهو المحسوس لا الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن وشرط تحقق السماع على كماله توسط الهواء بين السامع وذي الصوت واما ما نقل عن قدماء الحكماء باكتفاء تماس الافلاك بعضها من بعض كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله كانهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات كما ذكره المصنف في الاسفار بعد ان ذكر احتياج السماع الى الهواء بما يدل على انه فهم ان الحكماء ذكروا سماعا للاصوات المحسوسة لم يشترط في تحققه توسط الهواء وهذا الكلام ليس بمستقيم لان السماع الذي يشيرون اليه ليس المراد منه السماع الحسي الذي نحن بصدده حتى يشترط فيه توسط الهواء وانما السامع لتلك الاصوات اذن القلب الواعية وينزل معانيها القلب الى الروح فتخلع عليها الخلع الصفر وينزلها الروح الى النفس فتلبسها ثيابا خضرا من سندس واستبرق وينزلها النفس طينا وذرا وتتقاسمها القوى الخمسة النفسانية على نسبة سيرها في افلاكها فتخرجها بتلك النسب الحانا موسيقية وان رزقني الله تكلمت بها تكلمت فاقول قال علماء العروض ان الكلام باعتبار الحركات والسكنات يجمعها قولهم لم ار على ظهر جبل سمكة لم سبب خفيف وهو كحركة زحل ار سبب ثقيل وهو كحركة المشتري وعلى وتد مجموع وهو كحركة المريخ وظهر وتد مفروق وهو كحركة الخيال وجبل فاصلة صغرى وهو كحركة عطارد وسمكة فاصلة كبرى وهو كحركة القمر لان فلك القمر يماس فلك عطارد بنقطة هي شخصية من فلك القمر ونوعية من فلك عطارد وعطارد يماس الزهرة والشمس مثلا والافلاك الثلاثة متقاربات فيختلف النوعية والشخصية فيها بالمحاذات ونحن نريد التمثيل للالحان فنقول لاجل البيان النقطة من عطارد والزهرة او الشمس شخصية ومن المريخ نوعية ومن المريخ شخصية ومن المشتري نوعية ومن المشتري شخصية ومن زحل نوعية ومن زحل شخصية ومن فلك البروج نوعية فاذا انسبت حركات الافلاك الاربع والعشرين الحركة بنسبة ما مثلنا بالشخصية والنوعية حصل من تناسب الاوضاع بين الشخصية والنوعية ونوعية النوعية وبين النوعية ونوعية النوعية وبالعكس ونحو هذا هيئات واوضاع بين الاسباب والاوتاد والفواصل اذا خرج الصوت عليها خرج بالحان ونغمات تكون اقرب كل شيء الى مطابقة النفوس وملائمتها لان النفس مركبة من تلك الالحان حياتها من الفاصلة الكبرى وفكرها من الفاصلة الصغرى وخيالها من الوتد المفروق ووهمها من الوتد المجموع وعلمها من السبب الثقيل وتعقلها من السبب الخفيف وليس سماعهم لتلك الالحان بالاذن التي يسمع العوام بها كلام امثالهم المراد بهذا البحث هنا وان كان الحكيم الماهر الذي راض نفسه بالعمل الصالح يرفع اذنه المحسوسة الى اذنه العقلية الهاحتي يوصلها الى رتبة الحان الافلاك ويسمع بالاذن الظاهرة تلك الاصوات او يسمع تسبيح الجمادات والنباتات وكثيرا من تسبيح الملائكة والى سر ما اشرنا اشار بقوله بقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل لا يسمعون تسبيحهم لانهم يسمعون تسبيحهم ولكن لا يفقهونه لان من ذلك التسبيح ما يسمعونه بجميع اعضائهم وجوارحهم وكان منه ما يسمعونه بالسنتهم ومنه ما يسمعونه بالات شمهم ومنه ما يسمعونه باذانهم ومنه ما يسمعونه باعينهم وعندهم انهم ما سمعوا الا ما سمعوه باذانهم وهذا ايضا اكثرهم لا يفقهونه اذ لا يفقهون منه الا ما كان بلغة ابناء نوعهم والكلام في طعوم الافلاك وروايحها التي ذكرها الحكماء كالكلام فيما ذكروا من اصواتها والحانها ونغماتها فافهم فاني قد اشرت الى طريقه سماعهم لتلك الالحان وشمهم لتلك الروايح وذوقهم لتلك الطعوم وهنا ابحاث اعرضنا كما غيره واما البصر فقد قال علماء

الشيخ انه يخرج من الدماغ سبعة ازواج من العصب اقواها الزوج الاول يبدء من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو عصب مجوف يتياسر النابت منهما يمينا ويتيامن النابت منهما يسارا فاذا التقيا تقاطعا
تقاطع صليبي فينفذ النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا ينفذ الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار في الروح المنفوخة في تجويف ملتقى
التقاطع واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بالانطباع وقال الرياضيون انه بخروج الشعاع وقال الاشراقيون انه لا شعاع ولا
انطباع وانما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صيقلية واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم
اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية واختاره شهاب الدين السهروردي وقيل انه بانشاء صورة مماثلة
للمرئي بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله
لا قيام المقبول بقابله وهو اختيار المص والحق الذي دل عليه العقل والنقل ان الابصار بالانطباع لكن لا بخروج الشعاع والا كان
المرئي لك من وجهك في المرآة مقلوبا بل يكون مواجها لك فترى عينك اليمنى في المرآة مقابلة لعينك اليسرى كما اذا واجهت شخصا
غيرك ولكن صورتك في المرآة مقلوبة فانت ناظر في خلفها فتكون العين اليمنى مقابل اليمنى في المرآة واليسرى تقابل اليسرى كما اذا
نظرت في قفا زيد فان يمناك بازاء يمناه ويسراك في مقابل يسراه ولا بالعلم الاشراقي لان قولهم فتدركه النفس الخ فيه ان العلم
الاشراقي ان اريد منه ان العلم نفس المعلوم صح الاشراقي وكان العالم بذلك العلم الاشراقي اعني نفس الناظر مدركا للصورة الحسية
بنفسها لانها هي العلم فهي معلوم لا مرئي وكونها مرئية فبالعين وان اريد منه ان العلم غير المعلوم فبالطريق الاولى لان المعلوم
على هذا غير العلم والنفس انما تحصل الصور العلمية المجردة ولا بصورة مماثلة من عالم الملكوت اذ يلزم ان الاشياء لا ندركها بالابصار الا
على جهة الحقيقة وهذا مخالف للعقلاء من عامة الخلق ومخالف للكتب الالهية والنقل من الكتاب والسنة مصرح بان العيون هي
المبصرة كما قال الله تع ولهم اعين لا يبصرون بها وهذا كثير في القران بان الابصار بالعيون وكفى بكتاب الله مبطلا للقول الثالث وللقول
الرابع الذي ذهب اليه المص والدليل العقلي مبطل للكل وبخصوص القول الثاني روى المفيد ره في الاختصاص في حديث طويل باسناده
الى موسى بن محمد الجواد ع انه سئل اخاه ابا الحسن العسكري ع عن مسائل سئلها عنه يحيى بن اكثم فكان من جوابه الى ان قال واما قول علي ع
في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال وينظر اليه قوم عدول فيأخذ كل واحد منهم المرآة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا وينظرون في المرآة
فيرون الشبح فيحكمون عليه وهو نص صريح يدل على ان الرؤية في المرآة بالانطباع لا بخروج الشعاع ولا بالنفس ولا بصورة مماثلة من عالم
الملكوت لان الشبح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل في المرآة والرؤية بالعين كالمرآة بتسليم الخصم واعترافه وذكره ره
الصدوق في باب العشرة من الخصال واعلم ان لاهل هذه الاربعة الاقوال حججا كثيرة واجوبة طويلة ومعارضات لا فائدة في ايرادها
ونقضها مع ما هي عليه من الطول وقصر الفائدة فيما نحن بصدده وقوله وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل الى اخره يعني
ان قوة البصر فاعلة للابصار لا قابلة له لان الابصار عنده ان النفس تدرك صورة نفسانية من عالم الملكوت فتشابه صورة المرئي
وان النفس تخرج تلك الصورة اذ تنتزعها من المرئي بواسطة الحس المشترك ثم الخيال ولاجل تقريبه لمثل هذا قال انها اشبه بالفاعل
منها بالقابل وفي السمع بالعكس لانه يقرع الهواء الحامل للصوت لحجاب الدماغ الشبيه بالطبل فتكون القوة السامعة قابلة لما يصل
اليها والحق كما تقدم ان الابصار ايضا كالسمع في كونه قابلا لانه على الصحيح بالانطباع كما مر وعلى كل تقدير لو قلنا بقوله كيف تكون
النفس هي المبصرة لانها ان فرض ابصارها للمحسوس فهو ليس بصحيح لانها مجردة ولا تدرك المحسوسات بغير الوسائط وان فرض ما ذهب
اليه من الصورة المماثلة الملكوتية فالنفس تدركها ولكن المرئي ليس بمرئي في الحقيقة وانما المرئي هي الصورة المماثلة الملكوتية مع ان
العين لا فائدة فيها وكونها طريقا للنفس لا يفيده لانه لا يقول بان النفس تدرك المرئي وان كان بوسائط وانما يذهب الى ان النفس
تدرك صورة ملكوتية يعني من نوع النفوس الا انها مماثلة للمرئي فالعين يلزمه انها لا مدخل لها **قال** ره ومدركاتها الخمس
كما اشرنا في اللمس مثل نورية غيبية موجودة في عالم الاخر لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض فهي من جنس الكيفيات
النفسانية ولمن سلك الحق فهذه القوى ليست قائمة بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها لان البرهان ناهض على ان الحال
بالشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم ووجود المحل في عالم الاخر فالحال والمحل في عالم
واحد ونشأة واحدة والمدرك من نحو واحد فالحرارة الملموسة بالذات مثلا ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار ولا التي

في العضو

في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

في العضو المسخن المسمّى باللامس نسبته التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار والتي بل صورة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة
في النشأة النفس تدركها بقوتها اللمسية وكذا القياس في سائر المحسوسات وما فوقها وفيه سرّ وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس
غير هذه المكشوفة وقد تعطل هذه بمرض او نوم او اغماء او زمانة او موت وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها وهذه الظواهر حجب واغشية
عليها وهي اصل هذه الادوات وفيه سرّ اقول قوله ومدركاتها الخمس يعني ما تدركه هذه الحواس الخمس وهو ما تدركه القوة اللامسة
من الملموس وما تدركه القوة الذائقة من المذوق وما تدركه القوة الشامة من المشموم وما تدركه القوة السامعة من المسموع وما
تدركه الباصرة من المرئي مثل بضم الميم والثاء جمع مثال اي صورة نورية غيبية يعني ان مدركات تلك القوى صور من عالم الملكوت
مماثلة للمحسوسة موجودة في عالم اخر لان المحسوسة في عالم الملك عالم الاجسام وتلك الصور مماثلة للمحسوسة في عالم اخر اي في عالم
الملكوت ومراده ان النفس من عالم الملكوت وهذه القوى قواها فهي في عالمها ويجب ان تكون مدركاتها معها في عالم واحد ولما كانت
كانت المرادة من المدركات هي من عالم الملك ولا يمكن ان تباشرها النفس الغائبة وجب ان تباشر صور تشابهها فتعرف النفس المحسوسة
وتدركها بادراك المشابهة لها والحق غير ما ذكر المص لانا قد ذكرنا ان النفس من عالم الغيب وعالم الغيب لا يدرك شيئا من عالم الشهادة
الا بواسطة شيء له جهتان جهة تناسب المدرك بكسر الراء وجهة تناسب المدرك بفتح الراء اما في اللمس فالقوة اللامسة من عالم البرزخ
جنبتها العليا من نوع النفس وجنبتها السفلى من اعلى مراتب عالم الاجسام اعني الروح البخاري اعني الابخرة المعتدلة في الوزن الطبيعي بان
يكون جزءا من اليبوسة وجزءا من الرطوبة وجزء من الحرارة وجزءان من البرودة وفي التدبير الاعتدالي كما اشرنا اليه سابقا في رسالة في
بيان النفس الحيوانية الحسية بتسخين الحرارة الغريزية ومعونة كرة الافلاك باشعة الكواكب فهو برزخ بين النفس الحيوانية
وبين النفس النامية النباتية المتقومة بالدم الساري في جميع اقطار البدن مما تحله الحيوة لان الحيوة الحيوانية من نفس فلك القمر
هي تتعلق بذلك الروح البخاري بواسطة الطبايع الاربع فتدرك تلك القوة النفسانية هيئة الملموس من حرارة او برودة او
صلابة او لين او ما اشبه ذلك بواسطة الروح البخاري المدرك بواسطة الدم الساري فيما تحله الحيوة بواسطته لان المدرك بفتح
الراء جسم في عارض بالجسم ودعوى المص ان المدرك مجرد ملكوتي غير متجه لان الشيء اذا جرد عن رتبة كونه سقطت منه العوارض
الخارجية واذا سقطت لم يبق للقوة اللامسة ما تدركه وليس في الصورة الملكوتية ما يناسب الهيئة التي تدركها اللامسة اذ لو
امكن حصولها لها كانت الهيئة الجسمانية في الملكوت وكانت الموجودة في الجسم الملموس اولى من المشابهة لها والقوة الذائقة والقوة
الشامة على نحو قوة اللامسة واما القوة السامعة والقوة الباصرة فهما ووسائطهما من نوع القوى الثلث السابقة الا ان
هاتين خالفتا السابقات في كيفية الواسطة الاخيرة المباشرة للمدرك بفتح الراء فلما كان المدرك هو هذه الاشياء الظاهرة
وجب ان تكون بواسطة التي تلي المدرك بفتح الراء وتباشره من نوعه فلما كانت مدرك القوة السامعة هي الاصوات غلب ان
تكون الواسطة التي تباشرها مما يمكن تأثر الصوت فيها وهي الجلدة الشبيهة بالطبل ولما كان مدرك القوة الباصرة الالوان
والضوء ناسب ان تكون الواسطة التي تباشرها تناسب الالوان والضوء وهو الجليدية الصيقلية الرطبة لتنطبع فيها الالوان
والضوء وهذا اظهر من كل دليل لمن يفهم على ان مدرك القوة الباصرة هو الالوان وكذا السامعة كما قلنا والا لم يكن للعين في
الابصار والاذن في السمع فائدة لو كان المدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئي فان المص اذا جعل الابصار انما هو بالنفس لا يحتاج
الى العين فان قال فائدة العين انطباع الصورة والمدرك للون هو النفس فانها تدرك مثل المنطبع من عالم الملكوت قلنا
ادراك النفس لما في الملكوت لا يتوقف على الحواس الا لتكون طريقا للنفس واذا فرض هذا كان مما ادركته صورة المرئي لا مثلها في
عالم اخر كما قال المص وقوله لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض يعني ان المدرك مثال الكيفية المحسوسة نوري غيبي موجود
في عالم الملكوت لانه من جنس الكيفيات النفسانية كما ذكروه مكررا وانت قد سمعت رد هذا الكلام فان المدرك ليس الا عين
المحسوس ولهذا اجمع العقلاء من المتقدمين والمتأخرين على تسمية المدركات لهذه الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويريدون
انها هي المدركة لهذه الكيفيات الظاهرة وهذا هو المعقول ولو كان المدرك لها هو النفس كما يدعيه المص لما سموها بالحواس الظاهرة
وقوله وان سئلت الحق فهذه القوى ليست قائمة بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بها فيه ان الحق في هذه المسئلة ليس على ما
قال بل القوى المدركة لهذه الاشياء قوى نفسانية ولكنها ليست هي التي في النفس لان النفس ليست فيها شيء غيرها وهذه

فی بیان کیفیة ادراک النفس الشیء

القوی التی یذکرونها هی ادراکات النفس والنفس لا تدرک فی رتبة عالمها الا ما کان مجردا عن المواد العنصریة وهذه الامور المدرکة اعنی الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة لیست من عالم الملکوت عالم النفس بل هی اجسام او جسمانیات وکلا الامرین من هذا العالم وقد ثبت ان المدرک لها لا یکون خارجا عن عالمها الا بوسائط من عالمها والنفس واحدة وتدرک ما تدرکه بفعل منها فان کان ما ادرکته من عالم الملکوت ادرکته بنفسه بلا توسط شیء وان کان من عالم الملک ادرکته بالاتها وخلق الله سبحانه لها الات فخلق النفس البخاریة الساریة فی الدم تدرک بها هیئة الملموس والمذوق والمشموم وخلق الجلدة الرقیقة التی علی الصماخ تدرک بها الاصوات وخلق الجلیدیة الصیقلیة الرطبة فی العین تنطبع فیها الصورة المرئیة فتدرکها بالقوة التی فی التقاطع الصلیبی بین العصبتین فاذا ارادت النفس ادراک شیء من احد الخمسة المذکورة اشرق احساسها علی حاسة فیحیی باحساسها کما اذا اشرقت الشمس علی الجدار فاستنار باشراقها فکما ان الجدار ینور ما یقابله لما فیه من اشراق الشمس علیه ولا یقال ان الشمس نورت ذلک المقابل لان الانارة للجدار اذا الاستنارة علی حسب قابلیته بل یقال ان الجدار هو المنور لما قابله کذلک تلک الحواس فانها باشراق النفس علیها کانت حاسة بنفسها ولهذا یختلف الاحساس فی القوة والضعف بصحتها وعدمها والنفس واحدة فالحاس للبصر القوة التی فی التقاطع الصلیبی والحاس للسموع القوة التی فی جنبتی الدماغ التی تلی جلدة الصماخ وهما عصبتان مضاعفان بحذاء کل اذن وعدهما المشرحون واحدا لتقارب منشائهما وهما مدخلان فی ثقبتین احدهما من قدام وهو مجری السمع یفضی الی الجلدة الشبیهة بالطبل وعلی باب القصبة التی من قدام کما ذکرنا ترجمان السمع یترجم الصوت القارع لجلدة الطبل فکان حساسا بالاصوات بسبب ما اشرق علیه من اشعار النفس وکذا باقی الحواس فانها هی الحاسة وان کانت بسبب ما اشرقت علیها النفس فقول المصنف

الخمس صح

فهذه القوی لیست قائمات بالاعضاء غلط والا لما سمیت بالحواس الظاهرة بل هی قائمات بتلک الاعضاء قیام اشراق کقیام حرکة الید فیها من النفس فانها حین تعلقت بالید کانت حرکة جسمیة من عالم الملک وان کان مبدؤها حرکة نفسیة من عالم الملکوت فافهم وقوله لان البرهان ناهض علی ان الحال بالشیء الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمحله لا یمکن ان یکون وجوده فی عالم ووجود المحل فی عالم آخر الی قوله من نحو واحد غیر صحیح لانه یرید بالحال العرض وان وجوده فی نفسه وجوده لمعروضه کما ذهب الیه تبعا لبعض الحکماء والمشبه به لیس بصحیح والمشبه غیر مطابق وغیر مراد واما کون المشبه به لیس بصحیح فقد ذکرناه فی شرح المشاعر عند ذکر هذه المسألة ووجه عدم صحته ان الحکماء اتفقوا علی ان العرض ممکن والمصنف قائل به وکل ممکن زوج ترکیبی فالعرض لا محالة

اذ لا خلاف فیه

مرکب من مادة وصورة ای من وجود وماهیة والمراد بالوجود اما المادة او المعنی المصدری والرابطی وما اشبههما وما سوی هذین النوعین وهم نشأ من عدم فهم الوجود والمراد به هنا المادة فالعرض مرکب من مادة ای وجود ومن صورة اما مادته فلیس من نفس المعروض وانما هی صفة واما صورته فمن حدوده واحد حدوده معروضه فقولهم ان وجود العرض فی نفسه هو وجوده لمعروضه ان ارادوا بوجوده الذی هو مادته وحقیقته فهو غلط ظاهر لان حمرة الثوب مادتها من القرمز مثلا او القوة وان ارادوا بوجوده ظهوره فی الاعیان فلا یبعد الصحة لان وجوده لمعروضه تمام قابلیته للظهور ولم یرد بالوجود المعنی الوصفی لا الذاتی والا فلیس بصحیح واما کون المشبه غیر مطابق فلان ادراک النفس وان کان عرضا لها بمعنی انه فعل لها لیس حالا بها لانه انما قام بها قیام صدور کالشعاع من السراج فانه وان کان عرضا الا انه قائم بالجدار لا بالسراج فلیس معه فی محل واحد کما مثلنا بحرکة الید فانها قائمة بالید التی هی من عالم الملک وهی ایضا من عالم الملک مع انها صفة للنفس التی هی من عالم الملکوت لانها لیست قائمة بها قیام عروض وانما هی قائمة بها قیام صدور فلا تکون معها فی مکان واحد لا فی عالم واحد واما کونه غیر مراد فلان المراد مما تدرکه الحاسة من ذی الخمسة والذوق والرائحة ومن اللون والصوت الظاهرة لا المتخیلة فانها لیست مرادة لجمیع العقلاء فجعله ان الحاسة انما تدرک صورة من عالم الملکوت مشابهة لهذه الظاهرة مخالف للعلوم المقطوع بها من ان المدرک انما هو الاشیاء الظاهرة الا تری انهم یقولون للامور الظاهرة التی هی من عالم الملک الاجسام والاعراض هذه الاشیاء المحسوسة یعنی الظاهرة حتی المصنف فان کتبه مشحونة من هذه العبارة غیر منکر لها بل یحتج بها ولا معنی للمحسوسة الا المدرکة بالحواس وهذا شیء لا غبار علیه وانما الغبار علی القلوب وقوله فالحرارة الملموسة بالذات لیست التی وجدت فی الجسم المجاور للعضو کالنار الخ غلط لان هذه الحرارة فی الجسم والتی فی العضو المتسخن المسمی باللامس هی التی یقال لها المحسوسة ام یقال لها شبیهة المحسوسة

في مدركات الحواس الظاهرة

ولم سميت هذه الحواس الظاهرة وتلك بالحواس الباطنة اعني الحس المشترك والخيال الخ على ان قوله قبل هذا قوة اللمس
تسري في الاعضاء من جهة الروح البخاري صريح فيما نقول نحن وذلك حين غلبت طبيعته الفطرية طبيعته تكلفه فنطق بالحق بان
القوة اللمسية تسري في الاعضاء من جهة الروح البخاري والروح البخاري من عالم الملك والقوة اللامسة قائمة فيها قيام حلول
سارية معها في الاعضاء كلها لا انها في الدم الجاري في اللحم وقوله بل صورة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة في نشاة النفس الخ
قد تقدم الكلام عليه بما لا مزيد عليه تكرارا وقوله وفيه سر لعل المراد بالسر ما صرح به من ان العاقل متحد بالصورة المعقولة والجسمية (اتمام)
والجسمانية فلم يتحد بها وانما تدخل في المعلومية بالعرض لا نتجه انما نعلمها بالصورة المعقولة ونحن قد ذكرنا فيما سبق بطلان كلامه
هذا وهو هنا فرع على ذلك ادراك النفس للمحسوسات بصورة ملكوتية مشابهة للمحسوسة وقد سمعت بطلان كلامه هنا
وهذا سر مفضوح وقوله والنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة وجوابه ان للنفس تلك الالات هي
نفسها بمعنى ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدركات واقدرها على ادراك صورها النفسانية الملكوتية ادراكا علميا واقدرها
على ادراك هذه الظاهرة المكشوفة بما خلق لها من الالات على نحو ما ذكرنا سابقا لا كما ذهب اليه وقوله فلا تتعطل هذه
بمرض او نوم او اغماء الى اخره جوابه انها ادوات للنفس فاذا حصل للنفس معطل تعطلت لانها انما هي توجهات النفس وتصورها
لا غير وقوله وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها جوابه انا نقول ما انبث لها من الحواس الملكوتية الا ما هو فعلها بنفسها والا
ما معناه عنها الا فعلها وهي علمها وقدرتها كما اشرنا اليه في ما ندركه في عالمها من هذه الامور الظاهرة فهي صورها العلمية اذا ارادت
ادراكها بانفسها تنزلت واستعملت الاتها فتدركها بالتناول يعني ان الطعم مثلا لا تدركه السوة الجسمانية التي في اللسان وتلك القوة مدركة
للطعم بحيثها باشراق نور النفس عنها فتؤدي معرفة ذلك الطعم الى فعل النفس فتنتزع عنها صورة علمية لا كيفية جسمانية والمدرك بفتح الراء هو
المحسوس والنفس عالمة بذلك بصورته الانتزاعية العلمية كصورة زيد في الخيال والمدرك جسما قد كه قوة جسمانية اي الروح البخاري
الساري في العضو الظاهر وان كان بواسطة حيوة النفس وفعلها كما قلنا في حركة اليد وقوله وهذه الظواهر حجب وغشية عليها وهي اصل هذه
الداثرات جوابه ان هذه الحجب الالات للادراك والمدركة هي بما يسري فيها من الحيوة البخارية التي هي النفس النباتية وانما كانت مدركة بها
لان البخارية حاملة للحيوة الحسية التي هي من الافلاك كما ذكرنا سابقا فافهم وقوله وهي اصل هذه الداثرات يعني ان تلك القوى
المجردة الملكوتية الباقية هي اصل هذه الحواس الداثرة يعني ان هذه اشباح واظلة لتلك الملكوتية ونحن نقول هذه حواملها
حين تنزلت العليا فحيث كان الجامد منها هذه الداثرات والذائب ملكوتي وقوله وفيه سر مثل سره الاول ويشير الى سره مفضوح
وهو ان حقايق الاشياء كلها ثابتة في علمه الذي هو ذاته تعالى وهذه الاشياء الظاهرة الداثرة تنزلت من تلك الثابتة تنزل الاشباح
والاظلال وحيث كانت هذه الظاهرة آيات للغائبة فرع معرفة هذه على ما يدعيه من معرفة تلك ولو عكس فعرف هذه اولا
لانها مشاهدة يمكن معرفتها واستدل بعلمه على الغائبة فعرف الغائبة بالحاضرة لاصاب في لنصه قول الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان (بتمام)
الاستدلال بما على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا **قال** **قاعدة** الابصار ليس بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيون و
لا بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي كما ذهب اليه الطبيعيون لفساد كل منهما بوجوه عديدة مذكورة في الكتب ولا بمشاهدة النفس
للصورة الخارجية القائمة بالمادة كما ذهب اليه الاشراقيون حيثما هو المشهور واستحسنه جمع من المتاخرين كابي نصر الفارابي وشيخ (شهاب الدين)
المقتول **اقول** اختلفوا في ابصار المرئي على اقوال اربعة الاول قول الرياضيين ومنهم هشام ابن الحكم فانهم يقولون الابصار
انما هو بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين ينبعث من التقاطع الصليبي من بين قصبتين ضيقتين كما قاله
علماء التشريح قالوا ثبتت كل منهما قدر ما تمر منه شعرة خنزير ومجمعهما ضيق ولذا كان النور على هيئة مخروط راسه من التقاطع و
قاعدته على المرئي واختلف هؤلاء فقال بعضهم المخروط مصمت وقال بعضهم مؤلف من خطوط مجتمعة عند راسه متفرقة عند
قاعدته وقال بعضهم ليس على هيئة مخروط بل خط دقيق ثابت عند التقاطع منقلب الطرف الذي عند المرئي على اجزائه وقال بعضهم
ان الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة للابصار ومن نظر الى الايات الافاقية التي ذكرها سبحانه في كتابه في
قوله سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق عرف فساد هذا القول بجميع اقواله فان المرآة تكون فيها صورة المرئي
ولم ينبعث منها نور والمرآة مثال للابصار بالعين ضربه الله سبحانه لاولي الابصار وايضا لو كان الابصار بالشعاع لكنت ترى

في بيان المصنف في كتابه الاسفار في اتحاد العاقل بالمعقول

صورتك في المرآة مقابلة لصورتك كشخص اخرى فترى عين صورتك اليمنى مقابلة لعينك اليسرى وعين صورتك اليسرى مقابلة لعينك اليمنى وهذا ظاهر لان الشعاع يخرج من العينين فيقع على المرآة فينعكس على وجهك فتكون كشخص مواجه لك ولكن الامر على العكس فلا يكون بخروج الشعاع الثاني في قول الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي اى شبحه في الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل المرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع شبح صورته فيها كما تنطبع صورة الانسان في المرآة بان يقع ظل المرئي وشبحه في العين وفي المرآة بشرايط ذلك وهي المقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف واستضائة المرئي والمقابل وعدم القرب والبعد المفرطين واورد عليهم من وجهين الاول ان المرئي يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه مع قطعنا بانا نرى نفس الشئ والثاني ان شبح الشئ مساو في المقدار والا لم يكن صورة له ويلزم الايرى ما هو اعظم من الجليدية لامتناع انطباع الكبير في الصغير واجابوا عن الايراد الاول بانه اذا كان روية الشئ بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجية فان العلم بها مشاهدة الصور الخيالية والنفسية وعن الثاني بان شبح الشئ لا يساويه في المقدار كما نرى من صورة الوجه في المرآة الصغيرة لان المراد به ما يناسب الشئ في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والثالث قول الاشراقيين والمنسوب اليهم واختاره شهاب الدين المقتول السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صيقلية واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية ويرد على هذا القول ما اورده على المصنف في ذكره ان النفس تدرك صورة ملكوتية مشاهدة للمرئي وايضا العلم الاشراقي هو نفس حضور المعلوم عند العالم وفي رتبة كونه كما حقق في محله فان معلومات الحق تعالى حاضرة عنده في اماكنها واوقاتها في مراتب اكوانها الا في الازل لان الازل هو الله سبحانه على مذهب الحق واما على مذهب المصنف من ان المعلوم ما صورها في علمه الذي هو ذاته تعالى وهي حقايق الاشياء وهي متحدة بالعالم واما ما انحط عن تلك الحقايق فهي بمنزلة الاشباح والاظلال وهي الذوات ومعلومة له بالتبعية لا بالاصالة يعني ان العلم بالعلل يستلزم العلم بالمعلولات وقد شحن كتبه من هذه الخرافات وهذا هو اصله في هذه المسائل فلذا جعل المدرك هو النفس لكنها تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمحسوس وهذا وان كان باطلا لكنه لم يجعل النفس مدركة بذاتها للمحسوس ومن قال بان النفس تدرك المحسوسات بذاتها مع وجود تلك الشروط مع زوال المانع مشاهدة جلية فقد ناسب هذا الذي ذكر للنفس على ما بيّنه الله تعالى وقياسه باطل لان النفس لا تدرك المحسوسات بذاتها وانما تدركها بالوسائط والمدرك المباشر لادراكها جسماني حامل لفعل النفس يؤدي اليها بواسطة فعلها ما اخذه من المحسوس فتنعم النفس وتتألم بواسطة تنعم محالها وتألمه ولذلك كان علم الله سبحانه فان علمه الحضوري لا يكون بواسطة شئ غير نفس الشئ والقول الرابع ما ذهب اليه المصنف وقال به ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا هو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله وقال المصنف ايضا والبرهان عليه يستفاد مما بيّنا هاهنا من انه على اتحاد العاقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العاقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور بين عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع المنطبع بل الادراك مطلقا انما يحصل بان تفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرايط انتهى كلامه من كتاب الاسفار وقد تقدم ابطال كلامه فان للعقلاء قولا واحدا انهم يسمونها الحواس الظاهرة ويعدون الحس المشترك من الحواس الباطنة مع كونه برزخا وكونه انزل من الصورة المماثلة على زعمه انها من الملكوت مجردة عن المادة الخارجية على ان المحسوس هو الكيفية الحالة في الزنجبيل واذا جردتها النفس ورفعتها الى عالمها كان الصورة المدركة هي الصورة العلمية فالنفس تعلم ان صاحب هذه الصورة يحدث حرارة في الجسم المباشر له كاللسان حتى يتألم اللسان وربما تشقق

في بيان المصنف كتابه الاسفار في اتحاد العاقل بالمعقول

او حك فيه السراق لان النفس تحس به واما تأثير الآلات الجسمانية بكيفية التخييل فينطبع اشراقها الذي على الآلة كما يتغير اشراق الشمس على الجدار الابيض اذا غيرته بخاصة في التقاطع الصليبي انما يدرك المرئي مع شرائط الرؤية بما اشرق عليه من حيوة النفس هذه الحيوة جسمانية من عالم الملك كحركة اليد فانها وان كانت من حيوة النفس المجردة التي هي من عالم الملكوت الا انها لما اشرقت على اليد انصبت بواسطة الدم في العروق والعصب كانت جسمانية من عالم الملك مع انها معلومة انها هي الحركة الملكوتية اذ ليس في اليد حركة الا حركة النفس وقد تقدم ما ذكرنا من الحديث ومن القرآن حيث عاب المنكرين للآيات بقوله لهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها فنطق كتاب الله بان الابصار بالعيون والسماع بالاذن ودعوى انه جار على ما يفهمه العوام جارية على ما يفهمه العوام والذي يدركه الخيال من ذلك والذي تدركه النفس من الصورة التي افاضها الواهب عج هي صورة العلم بذلك ونحن نعترف به فانه تعالى اعطى كل ذي حق حقه فاعطى العين الابصار من نور المرئي واعطى النفس العلم من حاسة البصر واعطى العقل المعنى من صورة العلم النفسية وهو تعالى مع كل شيء بما له من فيض فعله وعطاء صنعه وما ذكره من كون دليله على ان النفس تدرك حال التخييل الصورة ملكوتية متحدة بالنفس هو برهانه على اتحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوس وهو دليلنا على عدم صحة قوله هناك وهنا وقد تقدم عند ذكر اتحاد العاقل بالمعقول في هذه الرسالة وفي المشاعر في شرحنا عليه ما يكفي الفاهم ويغني العالم و الحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه اصحاب القول الثاني لاجماع العقلاء على صحة قول من قال سبحان من لا تراه العيون ولا تحققه الظنون مع ان الظنون من فعل النفس لما تشاهده من الصور وان كانت مترددة بينها وبين غيرها والا لكان معنى العبارتين مكررا وفيما ذكرنا كفاية لمن وفقه ولكل واحد من هذه الاقوال الاربعة حجج وترد عليه ايرادات وله جوابات لها وليس هذا محل ذكرها وهي طويلة ذكروها في الكتب المبسوطة وانما لم نذكرها لطولها ولعدم تمام الفائدة فيها بدون الكلام على كل منها وهذا يستلزم تاليف كتاب على حدة **قال** لا نتربط من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الاشراق منها ان البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات ولا من شأنه الحضور الادراكي والوجود الشعوري ومنها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع المادية ممتنعة الا بواسطة ما له وضع وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم يكن اضافة علمية اشراقية بل وضعية مادية اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع بل الحق في الابصار كما افاده الله لنا بالالهام ان النفس ينشأ منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة باذن الله صورا معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها لا في هذا العالم والناس في غفلة من هذا ويزعمون ان هذه الصور منغمرة في المواد مما يتعلق به الادراك والذي حصلناه من كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافة الاشراقية لان للمضاف اليه كالمضاف وجود وجود نوري بالذات وقد علمت ايضا ان الصور الادراكية كلها موجودة في عالم اخر ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **اقول** هذا رد على ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الابصار بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة وهو من وجوه قال منها ان البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات اقول ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك النفس بذاتها وبفعل ذاتها صحيح ولكنه انه لا يتعلق به ادراك مطلقا بل يتعلق به ادراك القوى الجسمانية ولكن المصنف جعل برهانه تفريعا على مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول فانه منع هناك من كون الماديات معقولة لله تعالى بالذات بل بتبعية عقله لحقائقها المجردة وقد ذكرنا بطلانه ونذكر هنا بطلان الفرع فانه على زعمه يعقلها بنفس علمه الذي هو ذاته وعلى قوله يلزمه ان لا تكون الذات الحق عز متساوية النسبة الى جميع الاشياء وهو خلاف الاتفاق على ذلك وقوله ولا من شأنه الحضور الادراكي والوجود الشعوري اما الحضور الادراكي فممنوع لان كل شيء يحضر بكونه سواء في ذلك المادي والمجرد فكل مدرك له فادراكه له بنفس حضوره لا بصورة غيبية مما تلقاه اجنبية او منتزعة لان المدرك بكسر الراء تحصل عنده صورة المدرك بفتح الراء في غيبته عند غيبته واما عند حضوره فلا يوجد عند ذي الادراك صورة غيره كما اذا غاب عنك زيد حضر في ذهنك صورته لا ذهنك يأخذها منه اذا عاد فاذا حضر اخذ منك ما اخذه منه فلا يوجد عندك الا نفس حضوره الذي هو به هو وهذا شأن الاشياء كلها واما الوجود الشعوري فالذي اعطى العقل الشعور بالمعاني لذاته لا بالصور الجوهرية واعطى النفوس الشعور بالصور الجوهرية لذاتها لا الجسمانية اعطى القوى الجسمانية الشعور بالكيفيات الجسمانية على ان كل مدرك انما يحضر عند مدركه

في بيان المصنف كلام الاسفار في اتحاد العاقل بالمعقول

بنفسه لا بمماثله اذ لو كان الادراك انما هو للتماثل النفسي لكانت الصورة هي الصورة العلمية ولا خلاف في حصول الصور العلمية للنفس لكنها هي الكيفيات الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة كما ان صورة زيد في ذهنك ليست زيدا ولا الا بزيد وانما هي به فمعارضته ليست بصحيحة وقول الاشراقيين ليس بصحيح ايضا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها فالراد والمردود مردود وان ضعف الطالب والمطلوب في قوله ومنها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع اقول وهو كما قال على دعويهم ولكنهم يعارضونه بهذا في دعواه بان النفس تدرك صورة مماثلة للمحسوس لا الصورة المذكورة مما لا وضع لها فالنسبة بينها وبين ذات الاوضاع في المماثلة غير صحيحة بل ربما يكون عدم النسبة فيما قال من المماثلة اولى منه فيما قالوا من الادراك لانه اشراق والاشراق العلمي كما يكون في الصورة الملكوتية يكون في الجماد لان المراد من الاشراق العلمي حضور المعلوم بنفسه في رتبة كونه ووجوده عند العالم وتتساوى المعلومات فيه وقوله الا بواسطة ما له وضع صحيح ولكن الصورة الملكوتية المماثلة مما لا وضع له فلم جعل النفس مدركة للمحسوس بواسطة ادراكها لها الا ان يجعلها الروح البخاري فلا تكون ملكوتية بل جسمية وقوله وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية فيه انا نريد ان لا يكون ادراك المحسوسات الخمسة علميا اشراقيا بل وضع مادي ولذا يضعف ادراك المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة لبعد المحسوس ولا يختلف في حق النفوس وقوله اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع صحيح ولكنه المطلوب وقوله بل الحق في الابصار كما افاد الله تعالى لنا بالالهام ان النفس ينشأ منها بعد حصول الشرائط المخصوصة باذن الله تعالى صورة معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها لا في هذا العالم واقول كلامه تعين معناه ذكره قبل هذا وقد تكلمنا عليه هناك فلا فائدة في كثرة التكرار مرة بعد اخرى وان كانت عادتي انا اعتني بالتكرير للبيان الا انه مع الفاصلة الطويلة او لخفاء في البيان الاول قوله والناس في غفلة الى اخره نقول عليه لعله هو الذي غفل فان المراد ان لم يتعلق بها ادراك كانت من عالم الغيب وعالم الغيب يكون من عالم الشهادة لتعلق الادراك وعلم الطب كله مبني في التنمية والتحليل والتبريد والتسخين والترطيب والتجفيف وغير ذلك على ثبوت ادراك القوى المادية لهذه الكيفيات ولو انحصر الادراك في النفس والصور الملكوتية بطل علم الطب المجرب المقطوع على صحته وتاثير بعض الماديات في بعض وادراك بعضها البعض كيف لا وهي النامية والفاعلة والقابلة والحاسة وهي المحسوسة وقد اتفق الفلاحون على ان النخلة تأنس وتستوحش وتعشق وتخاف وقد صح هذه الامور وامثالها المجربون بلا نكير بينهم كما هو مذكور في علم الفلاحة وصح لكل من جربه مع انها ليس لها نفس ملكوتية وانما نفسها نباتية من هذا العالم مؤلفة من هذه العناصر المشاهدة واحساسها لذلك من نوع احساس هذه الخمس الظاهرة وكل من فهم كلامي هذا وامثاله عرف ان المصنف هو الذي كان في غفلة لا العلماء والحكماء الذين سماهم الناس وقوله والذي حصلناه من كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافة الاشراقية الى اخره ليس كذلك فان الاضافة الاشراقية لم يفهم المصنف مراد القائلين بها منها فانها كما يتحقق من العقول والنفوس تتحقق من الجمادات من بعضها البعض فان بيتك اذا بنى زيد له بيتا عن يمين بيتك فقد حصلت النسبة الاشراقية لبيتك من نفس حصول بيت زيد وكونه عن يمين بيتك ولو هدمه ونقله زالت النسبة اليمينية الاشراقية فلم يتصف بيتك بها فاذا فهمت معنى النسبة الاشراقية والاضافة الاشراقية والعلم الاشراقي من هذا المثال فهمت معنى الاشراقي الذي يريدون اهله لا انه شيء ينبعث من المشرق كما يتوهم وقوله لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نوري كالذات ليس بصحيح بل قد يكون المضاف اليه نوريا دهريا وسرمديا وازليا والمضاف جمادا وحجرا فان الاضافة تتحقق في بيتك الذي هو حجر وطين اليك وانت المضاف اليه بنفسك فتقول هذا املاك نفسي فهو منسوب الى نفسك في الملك له والعلم به وكل ما خلق الله سبحانه حاضر عنده ومضاف الى ملكه وليس هذا العدد في الازل بل كلها في الامكان في الاوقات السرمدية كالفعل وكالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله باعتبار والدهر كالعقل الكلي والروح الكلية والنفس الكلية والطبيعة الكلية وجوهر الهباء والزمان كالاجسام من المحدد الى الارض السابعة السفلى وكل هذه معلومة له بالعلم الاشراقي بحضورها كل في رتبة كونه وامكانه ووقته من ملكه وهو تعالى سبحانه في عز جلاله متعال في توحده عمن سواه وحده لا شريك له وهو الآن على ما كان ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين ونورا وهداية لقوم عارفين وما يعقلها الا العالمون

في بيان المشاعر الباطنة

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** قاعدة ان الصورة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الامكان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات وعليه براهين قطعية اوردتها في الاسفار الاربعة وليست هي مجردة عن الكونين والامكانين عقلا ومعقولا بل وجودها في عالم اخر بحذو وحذو هذا العالم في كونه مشتملا على افلاك وانواع من الحيوانات والنباتات وغير ذلك باضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوته الخيالية وحسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ ولا في قوة منها التي في تجويفه ولا هي موجودة في اجرام الافلاك ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل بالفاعل **اقول** لما فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ في بيان المشاعر الباطنة والذي يناسب ان يبتدي اما بادلها ذكرا كالحس المشترك ثم الفكر ثم الخيال او باقربها الى الجسمانيات من حيث الافلاك الحاملة لها كالحيوة ثم الفكر ثم الخيال لكنه ذكرها على سبيل التعداد واكتفى به من جهة انه تابع للقوم ولهم كلام طويل عجيب على الخيال ولعله لم يقف على ما قالوا في الفكر ونحن نشير الى ما لم يذكره والى ما ذكره اما الحس المشترك فانه في الحقيقة من البرازخ والبرزخ جامع للطرفين فهو قوة في مقدم الدماغ حيوة من نوع حيوة الحشرات كالخنافس والذباب والبق وما اشبهها الا انه قوة نفسانية تجردت وتجسدت وهي ذات وجهين وجهها الاسفل جسماني يشاهد الجسمانيات كالقوى الظاهرة الخمس على المذهب الحق وياخذ منها ما حصلته من المدركات الخمس الملموس والمذوق والمسموع والمشموم والمبصر يشافه الخيال بوجهه الاعلى النفساني ويؤدي اليه ما اكتسبه بعدما يترجمه بلغة الخيال لانه يتلقاه بلغة الاجسام والجسمانيات والخيال لا يعرف لغتهم وهذا بابه المترجم بما يكتسبه منها الخازنة الخيال واما الفكر فمحله من الدماغ محل عطارد من الافلاك لان الفكر في العالم الكبير نفس فلك عطارد وقالوا انه موكل به ثلثة ملائكة شمعون وسيمون وزيتون وتحت كل من الجنود من الملائكة ما لا يحصي عددهم الا الله الذي خلقهم وجميعهم موكلون بانزال الخيالات والصور وساير الهيئات وهم المركبون للصور المختلفة كصور اجنحة للانسان وكرجل له الف راس على حسب ما يامرهم الله ثم ما ينزل من الخزاين كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وفي الفكر قوة نفسانية تميل اذا انصرفت بسبب القوة العقلية فهي فكر واذا تزينت بالقوة الوهمية فهي [illegible] والحاصل انه في العالم الصغير كنفس فلك عطارد في العالم الكبير فهو يرتب الصور ويشكلها ويؤلفها على حسب مقتضى باعثه من العقل او الوهم واما الحيوة فهي بمنزلة النور للقوى النفسانية وهي في الانسان الصغير بمنزلة فلك القمر للانسان الكبير كما قال تعالى وجعل القمر فيهن نورا فافهم وقد تقدم بيان ومثال للحيوة الجسمانية الحسية واما الخيال فقال المصنف ان القوة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات **اقول** اما انه جوهر فيصح باعتبار الباطن من ان الصفات والاعراض ذوات يعني ابدال تعليمية معنوية ولو ظهرت اعراض [illegible] تحركته وكلامه وحواسه [illegible] فلم نفرق بينها وبين زيد الا ان زيدا يسندها ما يحكيه عن نفسه وهي تسند ما يحكيه عن زيد وفي تاويل اهل الكهف والرقيم فهي جواهر بهذا المعنى وبالنسبة الى اعراضها الا انها جواهر مستقلة والا لما كانت قوى للنفس ولكانت قوى للنفس ولكانت نفوسا عليحدة الا ترى انك انت بدون نفس واحدة وتنسب اليها هذه فتقول حسي وخيالي [illegible] نعم هي باعتبار انبعاثها من نفسك تكون وجوها لها فهي جواهر في رتبتها وهي في رتبة النفس الات فعلية واما انه مجرد فنعم هو مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وله مادة نفسانية او برزخية مثالية وله مدة مركبة من بين الزمان والدهر وباقي تمام الكلام وقوله اعني عالم الاكوان الطبيعية قد تقدم انه يريد بالطبيعة الطبيعة الجسمية المركبة اما من العناصر الظاهرة او من الطاهرة كالافلاك وقوله وعليه براهين اوردتها في الاسفار الاربعة اما المبرهن عليه من انه مجرد على ما ذكرناه جوهر كما ذكرنا فصحيح واما البراهين ففيها غلطات كثيرة لابتنائها على اصوله وايرادها يطول به الكلام وقوله وليست مجردة عن الكونين والامكانين عقلا ومعقولا يعني انها ليست مجردة عن الكون البرزخي وان كانت مجردة عن الجسم [illegible] كانت مجردة عن البرزخي كما تجردت عن الجسم لكانت نفسا اذ ليس وراء البرزخ الا النفس والنفس اذا كملت كانت عند [illegible] عقلا تكون [illegible] لغيرها ولنفسها فهي معقولة وتريد به التنبيه على اتحاد العاقل والمعقول وقد مر بطلانه وقوله بل وجودها يعني القوة الخيالية في عالم اخر وهو عالم البرزخ بين المجردات والاجسام المادية بحذو وحذو هذا العالم يعني على هيئة تركيبية من الابعاد والالوان والروايح والاصوات وساير الكيفيات في كونه مشتملا

الاكوان ظ

اضعاف ظ

في بيان مشاعر الباطنة

على افلاك ونسمى تلك الافلاك حورقليا يعنى ملك آخر اى عالم ملك غير عالم الملك المادية العنصرية وعناصر وانواع سائر الحيوانات
والنباتات وهذه عالمة السفلى وهو كما دلت عليه الروايات يشتمل على بلدة في المشرق يقال لها جابلقا وعلى بلدة في المغرب يقال لها
جابرسا وفي بعض الاخبار ان لكل واحدة سبعون الف باب بين الباب الى الباب فرسخ وفي رواية اخرى مائة فرسخ وعلى كل باب خمسون
الفا شاكي السلاح ينتظرون قيام القائم ع عجل الله فرجه وسهل مخرجه وجعلنا من اعوانه وانصاره والمستشهدين بين يديه والروايات
مختلفة الظاهر في ذكرهما ففي الكافي عن ابن ابي عمير عن رجاله عن ابي عبد الله ع قال ان الحسن ع قال ان لله مدينتين احديهما بالمشرق
والاخرى بالمغرب عليهما سور من حديد وعلى كل واحد منهما الف الف مصراع وفيهما سبعون الف الف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبها
وانا اعرف جميع اللغات وما فيهما وما بينهما وما عليهما حجة غيري وغير الحسين اخي وروى الحسن بن سليمان الحلي في منتخب بصائر سعد بن
عبد الله الاشعري باسناده عن الصادق ع قال ان لله عز وجل مدينتين مدينة بالمشرق ومدينة بالمغرب فيهما قوم لا يعلمون بخلق ابليس نلقاهم
في كل حين فيسئلونا عما يحتاجون اليه ويسئلونا عن الدعاء فنعلمهم ويسئلونا عن قائمنا متى يظهر وفيهم عبادة واجتهاد شديد ولمدينتهم
ابواب ما بين المصراع الى المصراع مائة فرسخ لهم تقديس وتمجيد ودعاء واجتهاد شديد لو رأيتموهم لاحتقرتم عملكم يصلي الرجل منهم شهرا لا يرفع
راسه من سجدته طعامهم التسبيح لباسهم الورق وجوههم مشرقة بالنور واذا راوا منا واحدا لحسوه واجتمعوا اليه واخذوا من اثره من
الارض يتبركون به لهم دوي اذا صلوا كاشد من دوي الريح العاصف منهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا ينتظرون قائمنا ع
يدعون الله عز وجل ان يريهم اياه وعمر احدهم الف سنة اذا رايتهم رايت الخشوع والاستكانة وطلب ما يقربهم الى الله عز وجل اذا احتبسنا عنهم
ظنوا ان ذلك من سخط يتعاهدون اوقاتنا التي ناتيهم فيها لا يسأمون ولا يفترون يتلون كتاب الله عز وجل كما علمناهم وان فيما نعلمهم
ما لو تلي على الناس لكفروا به ولانكروه ويسئلونا عن الشيء اذا ورد عليهم من القرآن لا يعرفونه واذا اخبرناهم به انشرحت صدورهم لما
يسمعون منا ويسألوا لنا طول البقاء وان لا يفقدونا ويعلمون ان المنة من الله عليهم فيما نعلمهم عظيمة ولهم خرجة مع الامام ع اذا قام يسبقون
فيها اصحاب السلاح ويدعون الله عز وجل ان يجعلهم ممن ينتصر بهم لدينه فيهم كهول وشبان اذا راى شاب منهم الكهل جلس بين يديه جلسة العبد
لا يقوم حتى يامره لهم طريق هم اعلم به من الخلق الى حيث يريد الامام ع فاذا امرهم الامام ع بامر قاموا عليه ابدا حتى يكون هو الذي يامرهم بغيره
لو انهم وردوا على ما بين المشرق والمغرب من الخلق لافنوهم في ساعة واحدة ولا يختل فيهم الحديد لهم سيوف من حديد غير هذا الحديد لو ضرب احدهم
بسيفه جبلا لقده حتى يفصله ويغزو بهم الامام ع الهند والديلم والترك والروم وبربر وفارس وبين جابرسا الى جابلقا وهي مدينتان
واحدة بالمشرق وواحدة بالمغرب لا يأتون الى اهل دين الا دعوهم الى الله عز وجل والى الاسلام والاقرار بمحمد ص والتوحيد وولايتنا اهل
البيت فمن اجاب منهم ودخل في الاسلام تركوه وامروا عليه اميرا منهم ومن لم يجب ولم يقر بمحمد ص ولم يقر بالاسلام ولم يسلم قتلوه حتى لا يبقى
بين المشرق والمغرب وما دون الجبل احد الا آمن وسئل امير المؤمنين ع هل كان في الارض خلق من خلق الله تع سبحانه يعبدون
الله عز وجل قبل خلق آدم ع وذريته فقال نعم قد كان في السموات والارض خلق من خلق الله سبحانه يسبحون الله ويقدسونه ويعظمونه بالليل
والنهار لا يفترون فان الله عز وجل لما خلق الارضين خلقها قبل السموات ثم خلق الملائكة الروحانيين لهم اجنحة يطيرون حيث يشاء الله
فاسكنهم ما بين اطباق السموات يقدسون الليل والنهار واصطفى منهم اسرافيل وميكائيل وجبرئيل ثم خلق عز وجل في الارض الجن
الروحانيين لهم اجنحة فخلقهم دون خلق الملائكة وحفظهم دون ان يبلغوا مبلغ الملائكة في الطيران وغير ذلك فاسكنهم فيما
بين اطباق الارضين السبع وفوقهن يقدسون الله الليل والنهار لا يفترون ثم خلق خلقا دونهم لهم ابدان وارواح بغير اجنحة
ياكلون ويشربون نسناس اشباه خلقهم وليسوا بانسي واسكنهم اوساط الارض على ظهر الارض مع الجن يقدسون الله الليل
والنهار لا يفترون قال وكانت الجن تطير في السماء فتلقى الملائكة في السماء فيسلمون عليهم ويزورونهم ويستريحون اليهم ويتعلمون
منهم الخير ثم ان طائفة من الجن والنسناس الذين خلقهم الله واسكنهم اوساط الارض مع الجن تمردوا وعصوا عن امر الله فمرحوا
وبغوا في الارض بغير الحق وعلا بعضهم على بعض في العتو على الله تع حتى سفكوا الدماء فيما بينهم واظهروا الفساد وجحدوا ربوبية
الله قال واقامت طائفة المطيعون من الجن على رضوان الله وطاعته وباينوا الطائفتين من الجن والنسناس الذين عتوا عن امر
الله فحط الله اجنحة الطائفة من الجن الذين عتوا عن امر الله وتمردوا فكانوا لا يقدرون على الطيران الى السماء والى ملاقاة الملائكة
ان الله خلق خلقا على خلاف خلق الجن وعلى خلاف خلق النسناس يدبون كما يدب الهوام في الارض ياكلون ويشربون كما تاكل

في بيان المشاعر الباطنة

الانعام من مراعي الارض كلهم ذكران ليس فيهم اناث لم يجعل الله فيهم شهوة النسآء ولا حب الاولاد ولا الحرص ولا طول الامل ولا
لذة عيش لا يلبسهم الليل ولا يغشيهم النهار ليسوا ببهائم ولا هوام لباسهم ورق الشجر وشربهم من العيون الغزار والاودية الكبار ثم اراد
الله ان يفرقهم فرقتين فجعل فرقة عند مطلع الشمس من وراء البحر وكون لهم مدينة انشاءها تسمى جابرسا طولها اثنى عشر فرسخا في اثنى
عشر فرسخا وكون عليها سورا من حديد يقطع الارض الى السماء ثم اسكنهم فيها واسكن الفرقة الاخرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر
وكون لهم مدينة انشاءها تسمى جابلقا طولها اثنى عشر الف فرسخ في اثنى عشر الف فرسخ وكون لهم سورا من حديد يقطع السمآء واسكن
الفرقة الاخرى فيها لا يعلم اهل جابرسا بموضع اهل جابلقا ولا يعلم اهل جابلقا بموضع اهل جابرسا ولا يعلم بهم اوساط الارضين
من الجن والنسناس وكانت الشمس تطلع على اوساط اهل الارضين من الجن والنسناس فينتفعون بحرها ويستضيئون بنورها ثم
تغرب في عين حمئة فلا يعلم بها اهل جابلقا اذا غربت ولا يعلم بها اهل جابرسا اذا طلعت لانها تطلع من دون جابرسا وتغرب
من دون جابلقا فقيل يا امير المؤمنين ع فكيف يبصرون ويحيون وكيف ياكلون ويشربون وليس تطلع الشمس عليهم فقال ع انهم
يستضيئون بنور الله فهم في اشد ضوء من نور الشمس ولا يرون ان الله خلق شمسا ولا قمرا ولا نجوما ولا كواكب ولا يعرفون شيئا غيره
فقيل يا امير المؤمنين ع فاين ابليس عنهم قال لا يعرفون ابليس ولا سمعوا بذكره لا يعرفون الا الله وحده لا شريك له لم يكتسب احد منهم
خطيئة ولا يقترف اثما لا يسقمون ولا يهرمون ولا يموتون الى يوم القيمة يعبدون الله لا يفترون الليل والنهار عندهم سوآء واقول ان
هاتين المدينتين ومن فيهما وارضوهم وسماواتهم على هيئة ارضينا وسمواتنا وانهم في الاقليم الثامن واسفل عالمهم يحدب محدد الجهات
ومع هذا فتحتهم وافلاكهم المسماة بهورقليا في جوفه وجنان الدنيا ونيران الدنيا في ذلك العالم ومن مات من الماحضين الايمان
حملت الملائكة روحه على نجائب من نور الى جنان الدنيا في ذلك العالم وان كان من المنافقين والكافرين الماحضين قادت الملئكة
روحه بكلاليب وسلاسل من نار الدنيا في ذلك العالم ومنها الفرات والنيل وسيحان وجيحان تنزل من ذلك العالم الى فلك محدد الجهات
ثم ان الملائكة تسوقها الى السحاب ثم الى الانهار الاربعة ثم كل نهر من نظيره هناك وفي بعض الروايات ما معناه انه يخرج من كل مدينة
منهما كل يوم سبعون الفا لا يعودون ويدخلها سبعون الفا لا يخرجون الى يوم القيمة واعلم ان الذي علمته في هؤلاء الخارجين و
الداخلين انهم يخرجون من جابرسا لا يعودون ويدخلون جابلقا لا يخرجون ومن خرج من جابلقا دخل جابرسا كلك واذا
كنت فيهما كان حالا لا يحس بحركة ولا صوت ولا ريح في ليل ونهار فانك تسمع كلامهم لان المغربيين والمشرقيين يتلاقون في الهواء
بين الارض والسمآء فيتكلمون فتسمع كلامهم وتسبيحهم بدوي كدوي النحل وكذلك تسمع صوت الماء النازل من عالمهم الى الانهار الاربعة
لانه ينزل في حوض واسع والملائكة تكيل السحاب منه فاذا اردت ان تسمع ذلك الانصباب فاربط اذنيك باصبعيك لئلا تسمع شيئا
من هذا العالم فانك تسمع صوت انصباب الماء في الحوض والحوض لا يمتلي ابدا لان الملائكة دائما تغترف منه فافهم وحكي عن الحكماء
الاقدمين ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه من جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا
وهما مدينتان عظيمتان ولكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق وقال بعض العلماء في كل نفس خلق الله عوالم يسبحون
الليل والنهار لا يفترون وخلق الله من جملة عوالمها عالما على صورنا اذا ابصرها العارف يشاهد نفسه فيها ثم قال وكلما
فيها حي ناطق وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل واذا دخلها العارفون فانما يدخلون بارواحهم لا باجسامهم فيتركون هياكلهم
في هذه الارض الدنيا ويتجردون بارواحهم وفيها مداين لا تحصى تسمى مداين النور لا يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار
وكل حديث واية وردت عندنا قصر العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الارض وكل جسد يتشكل فيه الروحاني من
ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم فمن اجساد هذه الارض انتهى اقول في كلام هذا البعض بعض الكلام اما قوله
يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار ففيه انهما مدينتان قائمتان وبازائهما مدينتان منكوستان وهما متشابهتان
في الشكل مختلفان في الحقيقة فاما القائمتان فلا يدخلهما الا كل مصطفى مختار واما المنكوستان فلا يدخلهما الا الفجار وسكان
النار واما قوله وجدناها على ظاهرها ان كان ظاهرها حقا وجد في القائمتين فان كان باطلا وجد في المنكوستين واعلم ان لنا
كلاما في ترجمة لغات اهل هاتين المدينتين على جهة الاجمال والتمثيل لا تحتمله اكثر الافهام فلذا اقتصرنا على ذكر الروايات و
انما قلنا على جهة الاجمال لان تفصيلها لا يعلمها كلها الا العالم من آل محمد ص وقول المص باضعاف اضعاف هذا العالم مراده به

المؤمنين ع

في باب المشاعر الباطنة

ان جميع الخلق من الانس والجن والملائكة والحيوانات البرية والبحرية والجن والنسناس والشياطين والنباتات والمعادن والجمادات
كلها نزل من الخزائن ومر على هذا العالم اكتسى منه حلة ينزل بها ومن صعد منها ومر عليه القى فيه حلته وخلق الله على شكل
هذا العالم عوالم مشابهة له بعدد كل واحد من سكان عالمها مما له روح في قناديل وعلقها بهذا العالم فتكون له اضعافا مضاعفة
مما يعلم جنود ربك الا هو وقوله وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوة خيالية وحس الباطن ليست حالة في جرم الدماغ يريد به
ان القوى الباطنة ليست من عالم الاجسام لتكون حالة في الاجسام كالماء في الكوز او كالماء في العود الاخضر وانما هي من عالم الغيب
واقول انها ليست من عالم الاجسام كما قال ولكنها تتعلق بلطائف الاجسام المادية لانها انما تظهر آثارها في انتزاع الصور الخيالية
التي هي هيئات واشعة من الصور المتصلة الحالة بالمواد على الصحيح بالنفس النجارية المتعلقة بمثل الدماغ وليس ما في الخيال اصلا
للخارجية كما زعم الصوفية بل عندهم ان ما في الخيال اصل للصور الخارجية والمواد المتقومة بها حتى قال بعضهم ما تحرك نملة في
المشرق والمغرب الا بعد في على ان القوة الحاسة الخيالية من اعالي الاجسام كما تصدق على المادية تصدق على المجردة عن المواد
يشير قوله ع في تاويل قوله تعالى افلا يرون انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قال ع يعني بموت العلماء وما دل على ان النفس جسم
وقوله في تجويفه كما قلنا اي ليست حالة كحلول الاجسام المادية بعضها في بعض وانما هي اشراق من نفس فلك الزهرة يتعلق بالنفس
النجارية وهي تتعلق بالدماغ وسريانها في النفس النجارية بواسطة نور نفس القمر الساري في جميع الالات بتوسط النفس النجارية
قال الله سبحانه وجعل القمر فيهن نورا وقوله ولا هي موجودة لان الحيوة الحيوانية التي هي اشراق من نفس فلك القمر سرت في جميع القوى الادراكية
بتوسطها فافهم سر قوله تعالى وجعل القمر فيهن نورا وقوله ولا هي موجودة في اجرام الافلاك فيه ان اصلها موجود في اجرام الافلاك
وهي النفس المتخيلة الكلية في نفس فلك الزهرة اذ ليس فلك الزهرة وغيره من الافلاك كما توهم كثير انها متحجرة صلبة كما نقل عن
بليناس انها في صلابة الياقوت فان هذا غلط ومن صعد منهم الى السموات وجدها بصلابة الياقوت حتى يخبر بذلك وانما
هي كما اخبر عنها خالقها العالم بما خلق في قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فاخبر بانه تعالى خاطبها وهي دخان والخطاب
بعد تمام الصنع وكون الخطاب كناية عن التكوين خلاف الظاهر بمعنى انه بمعنى التكوين في التاويل وعلى ظاهره في التكليف وكل
منهما مراد والدليل القاطع المؤيد بقول الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يكون الا بما ههنا
لا يعلم
هو ان العلماء والحكماء اتفقوا على ان الانسان هو العالم الصغير وانه فيه كل ما في العالم الكبير فهو انموذج منه واية عليه وشاهد
هم قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وما نسب الى علي
من قوله وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا ثبت انك نسخة
العالم الاكبر ثبت ان فيك عالم افلاك سبعة فلك حياتك كفلك القمر وفلك فكرك كفلك عطارد وفلك خيالك كفلك
الكبير
الزهرة وفلك وجودك الثاني كفلك الشمس وفلك وهمك كفلك المريخ وفلك علمك كفلك المشتري وفلك عقلك
تعقلك كفلك زحل وفلك نفسك وصدرك اعني خزانة علومك كفلك الثوابت وفلك قلبك اي عقلك كفلك
الاطلس وجسدك كالعناصر الاربعة فهل فيك افلاك جزئية في صلابة الياقوت ام تكون افلاكك دخانا بخاريا فقد كشفت
لك السر واريتك الغيب شهادة في نفسك فان فهمت والا فخاطبني مع غيرك نظهر لمن فهم ان السموات دخان بخارية
وفيك كذلك فتلك القوى النفسانية الكلية تعلقت بافلاكها البخارية الدخانية فهي تعلق اشراق بتوسط نفس فلك
القمر وكذلك القوى النفسانية الجزئية تتعلق بافلاكها الجزئية اعني بطون الدماغ الثلثة فانها خمسة وواحد باعتبار
مقدم كل بطن ومؤخره كما ذكروا خمسة والواحد الذي بمنزلة اشراق نور نفس فلك القمر على الافلاك تتعلق تلك القوى
بتوسط اشراقه نور الحيوة وقوله ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين صحيح والا لزم كون تلك القوى
الذهنية
نفوسا متعددة متباينة وليس هذا موجودا فينا فهو باطل وقوله بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل صحيح سواء اريد بالحال
العرض ام الجوهر وقوله بل كقيام الفعل بالفاعل يعني قيام صدور وقوله كقيام الفعل بالفاعل بناء على ما ذهب اليه من ان
المدرك هو النفس بلا توسط شيء وانما هذه المتوسطات معدات لادراكها وهذا ليس بصحيح بل الصحيح انها تدرك بهذه
الوسائط والوسائط هي المدركة للترجمة واما النفس فتدرك ما ترجمه الوسائط الا انها تدرك بها قبل الترجمة كما توهمه

[illegible] الاشراقيين ولا [illegible] المحكم الوسائط وان الوسائط غير مدركة بل بعينه كما توهمه المصنف نعم تلك
القوى قائمة بالنفس كقيام نور السراج المشرق على الجدار بالشمس قيام صدور قال فتلك الصور الحاضرة في عالم النفس قد
تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف فكلما كانت النفس الخيالية اشد قوة واقوى جوهرا واكثر رجوعا الى ذاتها
واقل التفاتا الى شواغل هذا البدن واستعمال قواها التحريكية كانت الصورة المتمثلة عندها اتم ظهورا واقوى وجودا وهذه
الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد الوجود والتحصل وترتب الاثر وليست هي كما
ظنه الجمهور انها اشباح مثالية لا يترتب عليها آثار الوجود كما في المنامات غالبا الان ذلك بسبب اشتغال النفس بالبدن عند
النوم ايضا وتمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان التي يراها الانسان بعد الموت يكون هذه
الصورة التي يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها ولذلك قال امير المؤمنين ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وح
صار الغيب شهادة والعلم عينا وفيه سر المعاد وحشر الاجساد **اقول** قوله وتلك الصور الحاضرة في عالم النفس يخالف قوله
قبل هذا بل وجودها في عالم آخر الخ يعني به عالم المثال والبرزخ وذلك تحت عالم النفس فان كل واحد منها عالم على حدة وهنا
جعله في عالم النفس وكلامه الاول اصح من كلامه هذا وقد نص على الاول بانه ليس ما فيه مجردا عن الكونين الكون الملكي والكون
البرزخي وقوله قد تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف الخ وقوله كلما كانت النفس الخيالية اشد قوة الى قوله و
اقوى وجودا ظ لا اشكال فيه وقوله وهذه الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد
الوجود والتحصل وترتب الاثر فاقول المفهوم من كلامه انها قبل اشتدادها بينها وبين موجودات هذا العالم نسبة في تأكد الوجود
وبناء منطوق كلامه على ما قدم من انها جواهر وان الجواهر لها حركة تسيرها الى الله في السلسلة الطولية وبناء مفهوم
كلامه على ان النفوس اصلها جسمية وترقى في معارج كمالاتها الى ان تكون هي العقل اذ ليس عقل غيرها عنده في المنطوق و
المفهوم هفوات واغلاط اما انها جواهر ففيه انها من عالم المثال كما هو صريح كلامه وكلما في عالم المثال اشباح واظلة وتوهم
جوهريتها مما روي ومما قيل انهم رجال وانهم يعبدون الله وبايديهم سيوف واسلحة ينتظرون قيام القائم ع فان كل شئ
يعبد الله وكل ينصر القائم ع الجواهر والاعراض اما سمعت قوله تع وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله ع في الزيارة الجامعة
يسبح الله باسمائه جميع خلقه وخطاب الحسين ع للحمى التي كانت في عبد الله بن شداد حين عاده فلما دخل ع عليه طارت
الحمى فقال عبد الله رضيت لما اوتيتم والحمى تهرب منكم فقال ع والله ما خلق الله شيئا الا وامره بالطاعة لنا ثم قال
يا كباسة قال فسمعنا الصوت ولم نر الشخص تقول لبيك فقال عالم يأمرك امير المؤمنين الا تقربي الا عدوا او مذنبا ليكون
كفارة لذنوبه فما بال هذا رواه الملا ميرزا في كتاب الرجال الكبير فانظر فان الحمى من انصارهم وما يعلم جنود ربك الا هو واذا
تاملت في الحديث المتقدم عن امير المؤمنين ع في هل جابرسا وجابلقا انهم كلهم ذكور وهم برزخ يشعر بانهم اشباح في خلاف
الملائكة والشياطين في كونهم ذكورا وليسوا باشباح لانهم ليسوا برزخا والبرزخ منهم كك ومرادنا بالبرازخ ليست هي
الجامعة بين الشيئين فانهم جواهر وان المراد بها الواصلة بين العوالم المتباينة كالافعال والصفات فانها لا تكون الا كذلك
وعالم البرزخ هذا ظل العالم الاخروي وقد مررنا عليه في النزول ونحن الان سايرون الى الحق ونمر عليه في الصعود وقوله
وليست هي كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية اضطراب منه فان الصور الخيالية ليست جواهر خلافا للصوفية فانك
اذا تخيلت زيدا لم تكن تلك الصورة زيدا ولا ذاتا قائمة بنفسها وانت لا تذكرها الا بان تلتفت الى زيد فتنتزع خيالك صورة منه
شبحية كما نطقت به الاخبار فاذا ثبت انها امثلة واشباح وظلال لم يترتب عليها الآثار من جهة مقبولاتها فانها كانت حاملة
للجواهر الهبائية المجردة فلما نزلنا الى هذا العالم لحقتها الاعراض المادية وتلك الاشباح دالة على تلك الجواهر كما تدل صور
الشبحية في المرآة عليك فترتب آثار الوجود عليها في الرؤيا والمنام وفي اليقظة انما هو لدلالتها على تلك الجواهر الهبائية
كما اذا رأيت صورة زيد في المرآة فان كل ما يترتب عليها فانما هو لدلالتها على زيد وقوله لان ذلك بسبب اشتغال النفس
بالبدن عند النوم لا يلزم مع هذا عدم حصول الآثار بل قد توجد الآثار ايض قبل الموت كما هو شان الاقوياء واصحاب المعاجز
وقوله وتمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت يريد به انها جواهر ولكن المانع من ترتب الآثار انما

وذكرناه هناك فراجع وهنا جعله مجردا عن الكونين ع

عقلا ع

الوجودية وانما تترتب عليها الآثار ع

عن اشتغال النفس ولبس كلك لان الامثال الامور الحسنة الصالحة كلها الموجودة في نفس فلك البروج وهي جواهر في ذاتها
واشباح لما فوقها والامثال للامور الباطلة الطالحة كلها الموجودة في الثرى الذى تحت الطمطام التى تحت جهنم التى تحت
الريح العقيم التى تحت البحر الذى تحت الحوت التى تحت الثور الذى تحت الصخرة التى هي كتاب الفجار المقابلة لفلك البروج
الذى هو كتاب الابرار فالامور الحقة في نفس فلك البروج وامثالها في فلك البروج وهو كتاب الابرار والامور الباطلة في الثرى
وامثالها في السجين وهي الصخرة التى هي كتاب الفجار فالخيال الحق ينتزع الصور في الغايب من كتاب الابرار وفي الشاهد
مما امر به الشارع والخيال الباطل ينتزع الصور في الغايب من الصخرة سجين كتاب الفجار وفي الشاهد مما نهاه عنه
الشارع فتتصف النفس بصفات افعالها كما اشار تع اليه في قوله سيجزيهم وصفهم وقوله تع ولكم الويل مما تصفون والاثار
المترتبة عليها انما يمنع النفس من اظهارها عدم كمال اتصافها بها لغفلتها وتقصيرها لكن بتعلم صنعة ولم يتم العلم بها فانه
لايقدر على اظهار اثارها وليست تلك القوى جواهر مستقلة لتظهر اثارها اذا قويت وكملت وانما هي صفات فعلية
للنفس فاذا قويت النفس في الاتصاف ظهرت الاثار بان تشرق من نور وجودها نورا وتلبسه صورة واحدة من تلك الصور
اذا شاءت فيخرج كل جوهرا او عرضا كما شاءت باذن الله تع كما امر الهادى ع صورة السبع التى في مسند المتوكل ان
يقوم سبعا ويفترس الساحر الهندى لانه ع تصورها سبعا بان اعطاها مادة من فاضل وجوده والبس ذلك الفاضل
اعني الشعاع تلك الصورة واوجبه باذن الله سبعا فلما افترسه امره بالرجوع الى المسند وجذبت صفة ذاته من
شعاعها فقال المتوكل يا بن الرضا لو رجعته من الصورة يعني الهندى فقال ع لو رجعت عصى السحرة وحبالهم من عصى
موسى ع لرجع فليست الاثار من الصفة وانما هي من الموصوف بمعنى ان الموصوف اذا تحقق في الاتصاف ظهر بفعله ما شاء
من الاثار بان يظهر من اثر فعله ما شاء ويلبسه صورة من صور تلك الصفة والتحقق قد يكون في الدنيا وقد تحصل
وقد تحصل موانع للتحقق مثل اشتغال النفس بالبدن وباحوال الدنيا فيكون في الاخرة لتساوى الخلايق يوم القيمة
في التحقق بصفات اعمالهم بنسبة قوابلهم من الاعمال والاقوال وقوله حتى ان التى يراها الانسان بعد الموت يكون
هذه الصورة التى يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها يعني ان الصور الخيالية في الدنيا بالنسبة اليها في الاخرة
كالصورة التى يراها الشخص في المنام بالنسبة اليها في اليقظة والتشبيه اما تبعا للحديث او لظنه مغايرة المنام لما في الخيال
والحق ان الخيال يدرك الصور الشبحية في المنام في عالم المثال وفي اليقظة لانه مرآة ينتزع الصور من الجواهر ومن الصور
والالوان والاعراض فتتصف به النفس لانه من باب الكيف وظهور الاثار منها كما ذكرنا وقوله ع الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا الخ يعني انهم انما يدركون الصور كالنائم وهم سائرون الى الاعيان فاذا ماتوا وصلوا اليها مثاله انك تسمع باصفهان
وتتصورها من السماع فاذا اتيت البلد اصفهان عرفت ان هذه هي صاحبة تلك الصور التى عندك والمطابقة والاختلاف
مما هو متمن ولو كانت اصفهان بذاتها هي التى في خيالك لوجبت المطابقة لكل احد لان وجد ان الشئ بنفسه لا يختلف و
لا يختلف فيه وقوله وح صار الغيب شهادة والعلم عينا لا يصح على مراده اذ مراده ان ذلك الذى في الخيال هو بعينه
ذات زيد الغايب فاذا حضر زيد حضر بتلك الذات المتخيلة وهو غلط وانما الغيب الخيالى هو الوصف والحاضر هو الموصوف
وقوله وفيه سر المعاد وحشر الاجساد يشير به الى ان الحاضر هو ذلك الغايب كما ان هذا المعاد هو ذلك الفاني وقد بينا ذلك
بطلان هذا نعم هو دليله واتيته كما روى ما معناه ان نبيا من انبياء الله ع انكر قومه المعاد قالوا ان كنت صادقا فارجع لنا اسلافنا
الماضين فسئل الله تع ان يبين لهم فالقى الله سبحانه عليهم الرؤيا في المنامات فكان احدهم يرى اباه وجده وامه وامها فاسندوا
ذلك على البعث ولم تغذهم وانما راوا صورهم واشباحهم وآمنوا بما لم يقبله المصنف قال قاعدة نفسية النفس ليست ضاعا رضية
لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والربان الى السفينة بل نفسية النفس انما هي نحو
وجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء لا كحال الملك والربان والاب وغيرها مما له ذات مخصوصة تعرضها اضافة الى غيره بعد وجود
الذات اذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن مستعملة لقواه الا ان تنقلب في وجودها و
تشتد في تجوهرها حتى تستقل بذاتها وتستغنى عن التعلق بالبدن الطبعي وينقلب الى اهله مسرورا ويصلى نارا ذات لهب ان في

والاحوال

هذا

في بيان المشاعر الباطنة

هذا البلاغ القوم عادين اقول اختلفوا في النفس هل هي نفس بذاتها ام هي نفس بغيرها ويرجع الخلاف الى شيئين احدهما الى
الوضع اي وضع لفظ النفس للذات المعينة ووضع لفظ النفس لغير شيء آخر وذلك الاخر ظاهرة وثانيهما الى استقلالها
مدنها في الذات والفعل وعدم استقلالها بدون ذلك الغير نذهب المص الى الاخيرين من الشيئين وهما ان الوضع لا على
الارتجال لهذا الجوهر المعروف فليست ذات اضافة في اصل التسمية وفي الذات وان ليس لها وجود مستقل لم تكن هي من جهة
تعلقه بالبدن مستعملة له ولقواه في ساير مداركها نعم يؤل امرها الى ان تلحق بالمفارقات الجزئية بعد ان تنقلب في اطوارها وح
تخلص مما تلوث به من اوساخ البدن المادي وانا اذا تتبعت استعمالات لفظ النفس وجدتها مستعملة في المعنيين الاستقلالي و
الاضافي والذي اعرف ان ما ذكره المص من اول الاولين اعني الوضع لذات معينة من غير ملاحظة اضافة صحيح وان استعمالها
في ذات تعرض لها الاضافة انما هو لملاحظة الاشتقاق الذي افاده قصد الوضع من المناسبة بين اللفظ والمعنى فلاجل ملاحظة
المناسبة قيل نفس هذا البدن مثل ملك المدينة وربان السفينة وان ما ذكره من اول الاحتمالين الاخيرين من ان ليس لها وجود مستقل
لم تكن هي من جهة تعلقه بالبدن الخ فان المراد بهذا الوجود ليس الا نفس مادتها كما ذكرنا مكررا سابقا وعندنا من ان مادتها
في اصل كونها مجردة عن المواد العنصرية الزمانية بخلاف ما ذهب اليه المص من ان اصلها من الطبيعة العنصرية الا انها تنقلب
في مراتب اطوارها حتى تكون عقلا بل مادتها الاصلية نورية ولكنها ذات ابعاد نفسانية ملكوتية والاعمال تتبع هيئات الاشياء
لا موادها فلذا كانت مقارنة في افعالها فلا تنفك عن التعلق بالابدان ابدا لانها جسم ولا تكون بنفسها عقلا لانها اذا
كملت كانت التي عن العقل وتدل عليه والبه تشير فهي ابنه ومطيته الحاملة لثقله الى بلد تجني ثمرها المعاني ولم يكن مدرنها
ما لغا الا بشق نفسه فثاني الاحتمالين الاخيرين هو الصحيح وقوله وتستغني عن التعلق بالبدن الطبيعي ليس بصحيح لانها اذا كان
اصلها من البدن الطبيعي العنصري كيف تستغني عن التعلق به بل ينبغي على قوله ان يكون تعلقها بالبدن الطبيعي اذا كملت اقوى لان
الشيء اذا كمل اشتد ارتباطه باصله وقوي رجوعه اليه واما نحن فنقول كما قدمنا انها هبطت الى البدن من المحل الارفع وهو عالم
الملكوت وكانت غيبا في النفس النباتية التي في النطفة لخراب مسكنها بعد التكليف الاول وتبقى كامنة في النباتية والنباتية
تبني لها مسكنا وهي مجتمعة قد وضعت رأسها بين ركبتيها ونامت فاذا تم بناؤها رفعت رأسها وتربعت على الطبائع الاربع
اخذت شيئا فشيئا تقبض اطيار الافكار فاذا علمها العقل مما علمه الله حل صيدها له لانها اذا تعلمت وارسلها صعدت الى فوق
السموات واتت له بالصيد الحلال المذكى وان لم يعلمها او لم تتعلم سقط ريشها وبازاء هذه النفس الصالحة نفس الامارة وهي
الكلب من اهل الكهف ولها سبع مراتب الاولى الامارة مغايرة لتلك الصالحة هي كلب الهراش الثانية الملهمة او اللوامة على الخلاف
الثالثة اللوامة او الملهمة على الخلاف الرابعة هي المطمئنة وهي حين تعلمت مما علمها العقل مما علمه الله تع فاذا ارسلها
طارت صاعدة الى ما فوق السموات واصطادت له الصيد الحلال المذكى وفي المرتبة الثالثة والثانية تصطاد مرة من السموات
صيدا حلالا مذكى ومرة تصطاد من الارضين حراما وميتا وفي الاولى تصطاد بغير ارسال من تحت الارضين السبع حراما و
ميتا لا غير والمرتبة الخامسة تكون راضية والسادسة تكون مرضية والسابعة تكون كاملة وفي هذه المراتب الاربع الاخيرة
تتحد بالنفس الصالحة التي نحن بصددها وليس هذا مكان هذا الكلام فيه وانما ذكرت هذا استطرادا تنبيها على ان هذه النفس
ليست هي الامارة ولا شيئا من مراتبها الثلث الاولى واما الاربع الاخيرة فتتحد معها اتحاد مجاورة وتعارف ومصافاة ولهذا
تكون في المراتب الاربع اخت العقل ومطيته والتي نحن بصددها ابنه وتكون مطية له كما مر والحاصل ان هذه النفس ليس اصلها
من البدن الطبيعي بل اصلها من الملكوت كما قال علي ع اصلها العقل منه بدئت وعنه دعت واليه دلت واشارت فهي تنبه واذا
كملت عادت اليه اي الى رتبة بدئها من تنزله لانها لم تبدأ منه عقلا لتعود اليه عقلا وانما بدئت منه نفسا فتعود كما بدئت ولا تستغني عن
التعلق بالبدن ابدا لما بينهما من المناسبة والمشابهة عن المقدابه وقوله وينقلب الى اهله مسرورا ويصلى نارا ذات لهب
يريد الاشارة الى انها اذا اشتدت في تجوهرها لحقت بالمراتب العلية فكانت عقلا وان بقيت في انيتها انحطت من اوج الملكوت
الى حضيض الناسوت واقول انها اذا تزكت شابهت مبدأها من النفس الكلية واللوح المحفوظ وان ركست منا هي الله انحطت الى سجين
وشابهت ما في الثرى قال امير المؤمنين ع وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوايل جواهر

الى الاولين

بل ح

آخر ح

من ح

ما ح

الابقاء

علها

عليها فاذا انفذ لم تزاجها وفارقت الاضداد اخذت سارت بها السبع الشداد وقال تعالى كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين فلانها اذا تركت رجعت الى امهاتها وهي تبايعها من اللوح المحفوظ فالقلانيها صعودها بعلمها وعملها الى رتبة علتها من النفس الكلية واذا ركبت ما هي ابنه خرت من السماء فتخطفها الطير اي الشياطين او تهوي بها الريح اي هواها وشهواتها الى كل مكان سحيق في سجين ان في ذلك لآية للمؤمنين **قال** قاعدة للنفس الادمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ولا استحالة قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون ولا تعدد افراد نوع واحد وامتيازها عن غير مادة واستعداد ولا صيرورة النفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتصلة ولا تعطيلها قبل الابدان بل كما بيناه بدليل واوضحناه سبيله في حواشي حكمة الاشراق بما لا مزيد عليه واليه الاشارة في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقوله ع الارواح جنود مجندة الحديث وعن ابي عبد الله ع ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وروى محمد بن بابويه في كتاب التوحيد مسندا عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى صورهم من ريح الجنان وعن ابي عبد الله ع المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عز وجل وان المؤمن اشد اتصالا بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع والروايات في هذا الباب من طريق اصحابنا لا تحصى كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد كانها كانت من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم **اقول** قوله للنفس كينونة اي حصول وكون سابقة على البدن يعني كينونة سابقة على البدن والمفهوم من كلامه ان ذلك سبق زماني لان التقدم بهذا النمط تقدم زماني زهو بنائي قوله انها من الملكوت معلوم عند جميع العلماء والحكماء ان الملكوت ليس من عالم الملك وان عالم الملك هو الذي في الزمان وان عالم الملكوت سابق على الزمان فلا يكون سبقه زمانيا بل دهريا ولكنه في سائر كتبه يذهب الى ان الزمان لا ينقدم عليها الا الباري سبحانه والذي يظهر لي انه لا يتصور الدهر وكيفية سبقه كما هو شان الجمهور حتى ان منهم من يقول ان المجردات سابقة على الماديات سبقا دهريا ولا يتصور الا السبق الزماني وانا امثل لك بالتقدم الدهري لعلك تتصوره ولو بعد حين فاقول ان المحققين من اهل العلم والمعرفة ذهبوا الى ان الارواح قبل الاجساد في الزمان والارواح قبل الاجسام في الدهر وبيانه يتوقف على ذكر مسئلة ذكرها الرضا ع وهي انه قال ان الله خلق الحروف الى ان قال ع والحروف لا تدل على غير انفسها قال المامون كيف لا تدل على غير انفسها قال الرضا ع لان الله تعالى لم يجمع لها منها شيئا لغير معنى ابدا فاذا الف منها اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا الحديث فاخبر ع بان المعنى لم يكن قبل تاليف الحروف شيئا فافهم هذا وتفهم به مثالي وهو اني اذا قلت لك قام زيد وانت لم تعلم بقيامه الا من اخباري لم يحصل لك هذا المعنى الا بعد اخباري ولفظ اخباري سمعت انت باذنك لانه من عالم الزمان سمعته الآن وفهمت معناه الذي ما حصل لك الا بعد اخباري اياك بعقلك وعقلك خلق في الدهر ومكانه المجرد قبل الزمان وقبل الاجسام باربعة آلاف سنة وعقلك الان هو هناك فقد فهمت معنى قولي بعقلك في رتبة عقلك ووقته قبل خلق السموات باربعة آلاف سنة فافهم كيف سمعت كلامي في الزمان قبل معناه ... قبل كلامي باربعة آلاف سنة فتصور سبق الدهر لان الدهر ظرف العقول والمعاني والارواح والرقائق والنفوس والصور ... والاجسام والجسمانيات في الزمان وقد لوح قول علي ع الى هذا حين قال الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ بعينه فائدة وهي ان ما بالفعل على مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا عليهم السلام سابق في الكون على ما بالقوة لان اول فائض من المبدأ الفياض وهو فعله عز وجل اقوى من الفائض الذي بعده واشرف وهكذا كل سابق اقوى من لاحقه واشرف ولا ريب ان ما بالفعل اقوى مما بالقوة واشرف فيكون ما بالفعل سابقا على ما بالقوة بالذات كالحبة الحنطة فانها سابقة على السنبل الخضر والعود الاخضر ثم تغيب في العود الاخضر ثم تكون السنبلة ثم تعود الحبة وتظهر في غيبها مع امثالها متكثرة بتكثر قوابلها لان اصلها وهي الحبة واحدة وتكثرت المواد منها بحسب تكثر القوابل كتكثر الصور في المرايا المتعددة من صورة الوجه الواحد واختلافها لاختلاف قوابلها اعني المرايا المختلفة كذا الحبة والنفس فسبق النفس على البدن سبق دهري لان وقتها قبل

فيهم من روحه وعن ابي جعفر عليه السلام وهو ان الله خلق المؤمنين من طين الجنان واجرى ...

البدن هو عين وفيها بعد البدن وقوله من غير لزوم التناسخ رد على من توهم انها اذا كانت موجودة قبل الابدان ثم انتقلت الى
البدن لزم التناسخ المجمع على ان القول به كفر والتناسخ انتقال الارواح بعد مفارقة ابدانها الى ابدان غيرها واهل هذا القول على
اربعة مذاهب النسوخية والمسوخية والفسوخية والرسوخية فالنسوخية بالنون جوزوا تناسخ الارواح من الادمى الى الادمى
ومن هؤلاء من اوجب التناسخ للنفوس الشقية وحدها حتى تكمل بالتردد من بدن الى بدن فتخلص من الجسد الكثيف وتلحق بعالمها و
المسوخية بالميم جوزوا انتقالها من الادمى الى البهائم والسباع والطير ومنهم من جوز ان السعيد ترجع الى حيوان شريف كالفرس
والشقية ترجع حيوان خسيس كالكلب والخنزير ومنهم من زعم انها ترجع الى حيوان يشاكلها بالطبع والعمل حتى ان روح القصاب ترجع الى
حيوان الماء وروح الصياد الى جوارح الطير والفسوخية بالفاء اوجبوا انتقالها الى جميع دواب الارض من الحيات والعقارب و
الديدان وساير الحشرات وربما يستشهدون على ذلك من كتاب الله بقوله تع وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم وقوله حتى يلج الجمل فى سم الخياط زعموا انه تدخل روح جمل فى دودة كانت فى الصغر تدخل فى سم الخياط الابرة اى ثقبها
فتدخل الكافر الجنة وربما استشهدلهم بما روى عن الص ع ما معناه انه سئل عن الخنفس والحية والعقرب فقال ع ان الله تع
يقول اولم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لايات افلا يسمعون اخرجوا من النار فقال الله لهم
كونوا انشيئاً والرسوخية بالراء جوزوا انتقالها الى نوع الشجر والنبات ومنهم من يعد كذلك بعض الاشجار كالفرس فى الغرب وغيرها
وكلها خباط وظلمات بعضها فوق بعض ان اللبيب مثلها لا ينخدع وقد صدق من قال الناس كلهم اكياس فاذا جاؤا الى الاديان افتضح
الاكثرون وكذا فى سراج العقول مع اختلاف قليل واصحاب التناسخ يقولهم الخرمية بضم الخاء المعجمة وعلى ما ذهب اليه من تقدم
كينونة النفوس قبل الابدان توهم بعض بانه يلزم عنه التناسخ انما يلزم لو قلنا بانها تنتقل الى ابدان غريبة منها واما اذا قلنا بان
البدن ظهورها وتنزلها فلا يلزم ذلك على ان الذين حكموا بكفرهم لانكارهم المعاد لا بقولهم بانتقالها من اجساد الى اجساد فى
ولا استيحاش قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون يعنى ان كونها سابقة على البدن لا يوجب قدمها اذ على قوله من انها زمانية
يكون زمانها سابقا على زمان البدن ولا محذور فيه والزمان كل ما فيه حادث وعلى قول غيره بتقدمها على الزمان كما هو
الحق لا يلزم قدمها الا انها محدثة بتوسط العقل والمسبوق بالغير لا يكون قديما ونقل عن افلاطون انه قال ان النفوس كانت
فى عالم الذكر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فيها من الروح والبهجة والسرور فاهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات و
تستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسية فسقطت ريشها قبل الهبوط واهبطت حتى يستوى ريشها وتطير الى
عالمها باجنحة مستفادة من هذا العالم انتهى واراد بعالم الذكر العلم ويحتمل بعيدا انه اراد بعالم الذكر اللوح المحفوظ فان اراد
الاحتمال الثانى فقد اصاب الحق وان اراد بالعلم على احتمال الاول العلم الحادث فقد اصاب الحق لانا قد قررنا ان العلم الحادث
على قسمين علم امكانى فى رتبة الوجود وهو عين معلومه وعلم كونى وهو ايضا عندنا عين معلومه وهما علمان اشراقيان حضوريان
حصوليان لان المعلوم فى رتبة حصوله ووقته حاضر عند العالم بما هو به هو وهذا معنى لا يذهب اليه المص ولا افلاطون وان اراد
بالذكر العلم الذى هو الذات كما يذهبون اليه من الاعيان الثابتة بمعنى انها لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة فقد اخطاء الحق اذ
الذات ليس فيها شئ غيرها لا فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر وانما اسقط الله ريشها لانه نقل انه تع لما خلقها قال
لها من انا فقالت فمن انا فاركسها فى بحر الرجوع الباطن حتى وصلت الى نشاتها وخلصت عن رذائل دعوى الانية فقال لها من انا
قالت انت الله الواحد القهار فلهذا قال اقتلوا انفسكم فانها لا تنال مقاماتها الا بالقتل هو ومعنى سقوط ريشها انها كانت
فى حال التجرد ما تنصرف فيما لها كيف شائت بلا تكلف فلما ارادت ان تدعى الربوبية اهبطت الى هذا البدن وحبست فى هذا السجن
الضيق بعد مكانها الواسع الفسيح فاذا استفادت ما ليس لها الى ما لها حدثت لها اجنحة ملكية وريش ملكوتى فطارت فى العالم
الملكوتى بالطول وفى العالم الملكى بالعرض والى هذا المعنى اشار ابن سينا فى ابياته التى فى الروح فى قوله ان كان اهبطها الاله
لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاروع فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة بما لم يسمع وتكون عالمة بكل خفية
فى العالمين فخرقها لم يرقع وقوله ولا تعدد افراد نوع واحد امتيازها بغير مادة واستعداد بدنية النفس مجردة فلو كانت سابقة على
البدن مع تساوى ما فى الابدان فى الحقيقة ولا يصح تعددها لان التعدد فى متحد الحقيقة انما يكون بالمميز وحصولها فى البسائط يلزم

افرق؟

منها

في بيان عشر مسائل الباطنة

منها الترتيب المنافي للتجرد لكانت تلك الحقيقة نوعاً لتلك الافراد المتعددة ولزم تعددها افرادها والتعدد يمتنع في الشيء الذي لا مادة له ولا استعداد للزيادة او نقصان كما هو شان المجردات وعدم التعدد مناف للواقع فاجاب بان تقدمها على الاجساد والابدان لا يلزم منه ذلك المحذور وهو كما قال اما عندنا فلانها مادية الاصل كما تقدم ولكنها تنقلب في اطوارها حتى تلحق بمراتب العقول فتكون عقلا وتقلبها في اطوارها هو تقلبها في الابدان المادية وعودها عقولا مجردة طار على اصلها وقد بينا بطلان هذه المعاني التي عنا ها سابقا واما عندنا فلان ليس المجرد عن مطلق المادة الا الواجب الحق عز وجل وكل ما سوى الذات القديم تع فهو ليس بمجرد عن مطلق المادة بل ما هو غير الذات البحت فهو محدث وكل محدث فانما خلق من مادة وصورة محدثة فليس بمجرد عن شيء نعم المادة فلا تنحصر في العناصر بل تكون مادة عنصرية للحوادث التي في الارض وما عليها وما تحتها ومادة طبيعية للافلاك والكواكب وملائكتها ومادة برزخية لهورقليا وجابلقا وجابرسا ومن فيها ومادة جوهرية للنفوس ومادة نورانية للعقول ومادة سرية لعالم الامر ومادة عرضية للاعراض والصفات فمادة كل شيء بحسبه وكذلك المميزات فانها في كل رتبة من مراتب الممكنات الراجحة والمتساوية من نوع هيئات تلك الرتبة فالنفس مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا انها مجردة عن مطلق المادة ومميزاتها من نوع هيئاتها فتكون سابقة على الاجساد ولا يلزم تعدد افراد نوع واحد من غير مادة واستعداد بل تعدد افراد نوعها لوجود المادة الجوهرية والاستعداد والمميزات الجوهرية ولا نقول انها ناشئة من المواضع الطبيعية بل كما قال ابن سينا في بيانه هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع وقوله ولا صيرورة النفس منقسمة بعد حلها كالمقادير المتصلة يريد به انه لا يلزم من سبقها على الابدان مع وحدتها في نفسها قبل خلق الابدان وتعددها كونها منقسمة بعد تعلقها بالابدان المتعددة كانقسام المقادير المتصلة بالاجسام فيكون كل بدن تعلق بجزء غير الجزء الذي تعلق بالبدن الاخر وهو كما قال بل انقسامها انقسام النوع الى افراده الجزئية كما سمعت وقوله كما بيناه دليله الخ نقول عليه بل كما بيناه دليله وقوله واليه الاشارة في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الى اخر الاية يريد به ان كون النفس لها كينونة قبل الابدان تشير اليه قوله تع واشهدهم على انفسهم دليل على اعترافهم جميعا قبل انكارهم في هذه الدنيا بقرينة قوله شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا الاية وبقرينة قوله تع في الاخبار عن حال المنكرين في هذه الدار فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وهنا فائدة احب ان نطلع عليها على جهة الاختصار والاشارة اعلم ان الواقعة التي اقام عليها عباده تع لتكليفهم بما فيه نجاتهم في عالم الذر حين كلف الارواح كان ذلك في موضعين الموضع الاول جمعهم عند الركن العراقي من الكعبة المشرفة والخلائق حصص مواد متميزة غير مصورة وجعل فيهم التميز والاختيار متساوين في جهة التكليف فيهما كما قال تع كان الناس امة واحدة ليجري التكليف على الاختيار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ثم كشف لهم عن عليين كتاب الابرار من نفس فلك البروج وقال لهم يا عبادي هذه صورة طاعتي من اجابني واطاعني البسته صورة اجابته منها ثم كشف لهم عن سجين كتاب الفجار من نفس الصخرة التي تحت الارضين السبع وقال لهم يا عبادي هذه صورة معصيتي من لم يجبني وعصاني البسته صورة معصيته منها وما انا بظلام للعبيد ثم قال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم قالوا بلى باجمعهم الا ان اجاباتهم مختلفة في مقاصدهم فالمؤمنون قالوا بلى بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم بصورة الاسلام ظاهرا وباطنا والمنافقون والكفار قالوا بلى عند قوله الست بربكم بالسنتهم وعند قوله ومحمد نبيكم قالوا بلى متوقفين منتظرين يعني بمعنى سكتوا فخلقهم بصورة الاسلام ظاهرا ولم يخلق بواطنهم لانهم لم يقولوا بلى بقلوبهم وانما قالوا بلى على جهة الوقف فوقفهم كما وقفوا واليه الاشارة بقوله في التاويل وانتظروا انا منتظرون ثم جمعهم ايضا في عالم الذر مرة ثانية في الموضع الثاني في غدير خم من الذر الاول فقال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم وامامكم والائمة من ولده ائمتكم فقال المؤمنون بلى بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم الله بصورة اجابتهم صورة الايمان ظاهرا وباطنا وقال المنافقون والكفار بلى بالسنتهم مستهزئين منكرين جاحدين فانزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله الله يستهزئ بهم وانزل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد وكثير من علمائنا كالعلامة والسيد المرتضى وغيرهما انكروا عالم الذر وقالوا ان التكليف المذكور في الاية انما هو التكليف في هذه الدنيا بدليل قوله واذ اخذ ربك من بني ادم ولم يقل من ادم وقال

بل هو

فان قوله

ظاهر

ظهورهم ذریتهم ولم یقل من ظهره ذریته وایضا لو امن المستبعد ان یکلف ما هو کالذر والحق ان التکلیف فی الابتداء سابق
علی هذه الدنیا سبقا دهریا وان کانت هذه الدنیا سابقة سبقا زمانیا واما قوله تع من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم فان الارواح
والنفوس توالدا کتوالد الابدان فاخذ تع کل نسمة من صلب ابیه ونشرهم بین یدیه کما تاخذ بخیالك الف رجل کل واحد من صلب ابیه
وابائه من صلب ابیه وهکذا الا انك لا تقدر علی ابرازها فی خیالك فی الخارج وهو اخذهم هکذا بفعله واقامهم فی الخارج وکلفهم ثم
ردهم فی اصلاب آبائهم الا عیسی المسیح ع فانه مسح علی ظهر آدم ع واخرج منه المسیح ولما کلفه لم یرده فی صلب آدم بل بقی علی حکمه
الاول فلذا سمی المسیح کما روی عنهم ع واما استبعاد تکلیف ما هو کالذر فغلط لوجهین الاول ان الذر وما هو اصغر منه دل
الکتاب والسنة علی انه مکلف کقوله تع وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء
ثم الی ربهم یحشرون فقد دل الکتاب علی ان کل ذی روح فی الارض مکلف وانه یحشر ویحاسب باعماله وکذا قوله وان من شیء
الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم والتسبیح فرع التکلیف واما السنة فمشحونة من ذلك الثانی ان المراد بقوله کالذر هو
الکنایة عن صغرهم بالنسبة الی فسحة عالم التکلیف ومثاله انك تری الرجل والجمل الذی تحت الجبل کالذرة والجبل اذا انسبت الی کرة الارض کان
کالذرة واصغر والارض علی ما ذکره بعض علماء الهیئة قدر جزء من خمسة عشر جزءا من السها النجم الذی عند الوسطی من الثلاث من بنات
نعش والسها اخفی من اکثر النجوم فهو کالذرة فکون المکلفین کالذر لعظم ذلك المکان وسعته والا فهم علی هیئتهم فی الدنیا واشد
تمیزا منهم فی الدنیا وقوله صلی الله علیه وآله الارواح جنود مجندة الحدیث لا دلالة فیه علی تقدمها علی الابدان وانما المراد انها بنسبة بعضها الی بعض
عالم متجانس ومتشارع کما ان الابدان کذلك وقد ذکرنا فی الفوائد وشرحها کیفیة تعارف الارواح وتناکرها وتخالفها وتماثلها نعم
فیه تلویح الی التقدیم الا انه لا یقطع حجة الخصم وقوله عن ابی عبد الله ع ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طینة مکنونة
تحت العرش فاسکن ذلك النور فیه فکنا نحن بشرا نورانیین وخلق ارواح شیعتنا من طینتنا الخ فاعلم ان بیاننا هذا لیس علی ظاهر اللفظ
والاستدلال علی البیان جملة من الاحادیث المتکثرة المتفرقة ولا یمنعنا من الایراد الا طول الکلام ولکن اشرنا الی معنی من معانیه مجردا
عن الادلة فقوله ع من نور عظمته المراد بالنور هنا هو الماء وهو الوجود وهو مادتهم ع ولیس المراد به الشعاع اذا ارید بالعظمة المفعولیة
اعنی الحقیقة المحمدیة ص والا لانهم منه کالضوء من الضوء لا کالنور من الضوء وان ارید بالعظمة الطبیعة الفعلیة احتمل کون المراد بالنور
الشعاع بمعنی متعلق الفعل فان الحدث اعنی الضرب بسکون الراء ناش من فعل زید اعنی ضرب بفتح الراء لان الحدث تاکید الفعل مثل
ضربت ضربا ولا یصح ان یراد من العظمة الازلیة لان الازل لا یخرج منه شیء ولا یدخله شیء ولا یخلق منه شیء وقوله ع ثم صور خلقنا ای
صورنا اعنی هیکل التوحید الذی صدره غایات الخیرات والطاعات من المعارف والعلوم والاعمال والحدود وهی الطینة اعنی الصورة
وهی صورة القابلیة وکانت تلك الهیئات الشریفة مکنونة تحت العرش الفعلی او المفعولی فان ارید بالعرش الفعلی کان المعنی انه تع
صور صورنا علی هیئة فعله ومشیته وارادته کما یصور الکاتب الکتابة علی هیئة حرکة یده وان ارید به المفعولی کان المعنی انه تع صور
صورنا علی هیئة صورة نبیه محمد ص وآله وهو سر التحیة فاسکن ذلك النور فیه یعنی اسکن تلك المادة فی تلك الصورة بمعنی انه البس تلك
المادة التی هی النور تلك الصورة التی هی الطینة التی هی منشأ الحسن والقبح فی الصورة کما مثلنا فی السریر الطیب والصنم الخبیث کلاهما
من الخشب فکنا نحن بشرا نورانیین البشر عبارة عن الخلق العنصری الجسمی فان جعلنا الفاء فی فکنا للتفریع لم یکن فی ظاهر الحدیث
دلالة علی المدعی لکون الظاهر ان المراد بالنور المادة الطبیعیة الجسمیة والطینة الصورة الانسانیة البشریة بقرینة قوله فکنا نحن
بشرا فانه مقتضی التفریع لقرینة قوله وخلق ارواح شیعتنا من طینتنا فقد نطقت الاخبار عنهم ع ان الله خلق قلوب شیعتهم من
فاضل اجسامهم والمراد من الفاضل هنا الشعاع وان ارید بالفاء الاستیناف امکن الاستدلال به علی المدعی هذا کله علی رای
الغیر واما عندنا فهو ظاهر فی المدعی لان مادتهم ع سابقة علی جمیع المکونات سبقا سرمدیا علی ارادة التفریع والاستیناف فی ما رواه
ابن بابویه فی کتاب التوحید عن ابی عبد الله ع انه قال ان الله تع خلق المؤمنین من طینة الجنان اعنی من صور علیین ای صورهم بصور
الاجابة والطاعة کما تقدم واجری صورهم ای الصور الجوهریة من ریح الجنان وهی الروح المنفوخة فی تلك الطینة وهی المادة النوریة
المعبر عنها بالصور لان الارواح والنفوس صور جوهریة ومعنی الحدیث الثانی مثله وما روی عن ابی عبد الله ع المؤمن اخو المؤمن
لان ارواحهم من روح الله یعنی ان المؤمن اخو المؤمن لابیه وامه کما روی عن الص ع ان الله خلق المؤمنین من نوره وصبغهم فی رحمته

في بيان مشاعر الباطنة

فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوهما النور وامه الرحمة الحديث والمراد بقوله ع ابوهما النور اي المادة وامه الرحمة اي الصورة وهذا بخلاف
ما اشتهر عند الحكماء من ان الاب هو الصورة والام هي المادة وهذا غلط لانه قال ع واله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه والحق لا يصح ان يكون السعادة والشقاوة في المادة وانما تكون في الصورة كما مثلنا بالسرير والصنم المعمولين من الخشب وقوله
لان ارواحهم من روح الله على حد قوله تعـ ونفخت فيه من روحي لان المعنى روح الله تعـ خلقها وقدسها او نسبها اليه تعظيما لها و
تشريفا لها وهي روحهم ع ومعنى ان المؤمن ينفخ فيه من روحهم ع انه يخلق من شعاع روحهم ع لان روح المؤمن جزء من روحهم ع وانما
روح المؤمن من شعاع ارواحهم ع ومثاله ان ارواحهم ع كجرم الشمس المنير وهو في السماء الرابعة وشعاعها الذي في الارض مثل الارواح الانبيا
من روحهم ع واذا وضعت مرآة في شعاع الشمس الذي في الارض انعكس عنها نور وهذا المنعكس مثال لروح المؤمن من شعاع روحهم ع
اي شعاع الشعاع وقوله ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع فيما روي عن امير المؤمنين ع ما معناه ان شيعتنا
لاشد اتصالا بنا من شعاع الشمس بها وانا لاشد اتصالا بالله من شعاع الشمس بها ومعنى هذا الاتصال في الحديثين واحد والمراد
باتصال شيعتهم بهم ما اشرنا اليه من الخلق من الشعاع والمراد باتصالهم بالله اتصالهم بفعله ومشيته وارادته فاتصالهم بمشيته في المواد
الكونية الاصلية وبارادته في الصور الغيبية ووجه الاشدية مع ان الشعاع والشمس [illegible] لاولي الالباب فليس فيه
نقص بوجه ما هو ان الشمس وشعاعها امثال وآيات وهي صفات استدلال وتعريف وهم ع وشيعتهم ذوات وموصوفون والحكم في الموصوف
اقوى واشد من الحكم في الصفة وقوله والروايات في هذا الباب من طريق اصحابنا الى قوله من ضروريات مذهب الامامية ليس بمجمع بل الخلاف بين
العلماء من الفريقين مشهور نعم الروايات ظاهرة في كينونة الارواح قبل الاجساد الا انها قبلية دهرية كما قلنا **قال** قاعدة ان في
باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والاركان انسانا نفسانيا وحيوانيا برزخيا بجميع اعضائه وحواسه وقواه وهو موجود الآن وليست
حياته كحيوة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج بل حيوته ذاتية وهذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان
العقلي والانسان الطبيعي وهذا شبه ما ذهب اليه معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فقال ان في الانسان الجسماني الانسان
النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هما لكني اعني به انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي
وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفسانية والعقلية الا انها فيها قليلة ضعيفة
نزرة لانه صنم الصنم وقال في موضع آخر منه ان هذا هو صنم الانسان الاول الحق وقال ايضا ان قوى هذا الانسان وحياته واحوالها
ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان الا
هذه هي ايضا لتلك كما قلنا مرارا **اقول** قول المصنف في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والاركان الى قوله وقواه يريد
ان في هذه الصورة الجسمية البشرية المخلوقة من العناصر الاربعة النار والهواء والماء والتراب والاركان الاربعة اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة الجوهريات انسانا جسمانيا نفسانيا وهذا مكانه من عالم البرزخ وسط الدهر وهو تمام الصوغ الاول لا الانسان
الذي يجنه الروح في بطن امه من [illegible] اني في اول الدهر الانسان العقلي وهو ان الصوغ الاول كالنطفة للانسان [illegible] (اوله)
الانسان الروحي وهو وسط الصوغ الاول كالمضغة للانسان الزماني وفي آخر الدهر الانسان الطبيعي النوراني وهو الكسر الثاني
والانسان الجوهري الهبائي وهو اول الصوغ الثاني وفيه تخصيص الحصص وانسانا حيوانيا برزخيا اي في الانسان الجسمي البشري
ايضا انسانا حيوانيا برزخيا وهو يعني بالانسان النفساني الانسان الذي هو الحيوان الناطق وبالانسان الحيواني الانسان البرزخي
وقد حفظ شيئا وغابت عنه اشياء بل الوصف الحق الحقيق بالتحقيق ما القيه عليك مما تلقى عنهم ع هو ان هذا الانسان الجسمي
البشري هذا هو الانسان النباتي النامي وجوهر الانسان الحيواني الحسي الفلكي اهبطه الله على الانسان النباتي من الافلاك [illegible]
وابن آدم يشاركه في هاتين النفسين النباتية والحيوانية الحسية جميع الحيوانات وفي هذين الانسانين النباتي والحسي الفلكي
انسان برزخي صوري مثالي الباسهما صورتها الظاهرة وفي هذا البرزخي انسان نفسي نزل من النفس الكلية ولبس ثوبه الاحمر
النوراني الطبيعي ولبس فوقه ثوبا الالوان له ثم لبس فوقه باطن الثوب البرزخي وتوصل بالثياب الثلاثة ونزل الى الانسان الحيواني
الفلكي وولج في جوفه ودخل به في جوف الانسان النباتي فترتيب هذه الاناسي الانسان النفسي في الانسان الطبيعي النوراني
وهو الثوب الاول وهما في الانسان الهبائي الجوهري وهو الثوب الثاني وهم في الانسان البرزخي الصوري وهو الثوب الثالث

في بيان مشاعر الباطنة

وهم في الانسان الفلكي الحسي وهو الثوب الرابع وهم في الانسان النباتي وهو الثوب الخامس والثياب الثلاثة السفلية اعني
الصوري والفلكي الحسي والنباتي لكل واحد منهم حواس وقوى واعضاء بنسبة رتبته من الوجود الكوني وكذلك لكل واحد بعض حيوة
وتمييز وشعور واختيار بنسبته ايضا وهذه الثلاثة الاناسي وما لها مما ذكرنا كلها زمانية جسمية عنصرية كالانسان النباتي وما
ينسب اليه او طبيعية ركية كالانسان الحيواني الفلكي وما ينسب اليه او صورية وصفية بدنية ظلية كالانسان البرزخي واما الثوبان
الاولان الاحمر والذي لا لون له وهما الانسان الطبيعي النوراني والانسان الهبائي الجوهري فتنسب اليهما الاعضاء والحواس والقوى
والحيوة والتمييز والشعور والاختيار نسبة صلوحية وهي نسبة كونهما لا انها فيهما متمايزة تمايزا حسيا كما في الاثواب الثلاثة ولا صوريا
جوهريا كتمايزها في النفس ولا معنويا كتمايزها في العقول واما النفوس والارواح والعقول فتنسب اليها هذه الامور السبعة بنسبة
رتبتها من الوجود الكوني بحيث لو تجسم واحد منها ظهر على هيئة الانسان الجسمي النباتي وليس المراد ان الاعضاء توجد فيها على هيئة الجسمانيات
الآلية اعضاء جوهرية ومعنوية بل الوجود من هذه الاشياء فيها وان كان بنسبة ذاتها انما هو ما تحتاج اليه منها وما لا تحتاج
اليه منها ليس موجودا فيها لان هذه الامور انما جعلت للانسان مطلقا لحاجته اليه مثل الرجل من الاعضاء تكون في الانسان النباتي
لاجل الانتقال من مكان الى مكان وفي الحسي الفلكي لان النباتي صنمه والمنتقل هو الحسي في الحقيقة وفي المثالي لكونه سارا في
اقطارهما واما النوراني الاحمر والهبائي فحيث كانا في مرتبة الكسر كانت تلك الامور فيهما بالقوة والصلوح واما الثلثة العالون
فلا تحتاج في وصولها الى مكان ليست فيه الى الانتقال لعدم الحاجب لها فلا تحتاج الى رجل معنوية تنتقل بها كما تحتاج اليها الانسان
الجسمي والجسماني ولهذا صح ان توصف افعال الله بالعين والاذن والوجه واليد ولا يصح ان توصف بالرجل لانها آلة الانتقال
لا غير وايضا حواس الثلاثة العالين انما هي لادراك ما هو تحت عالمها فتحتاج الى الآلات تتوصل بها اليها فتكون تلك المدركات
بغير الرائي من نوع الآلات لا من نوع ذلك العالي لانه لو فرض من رتبته ادركه بنفسه لكنه لا يكون من مرتبة الآلات وذاته
يدركها بذاته لا بالآلة لان سمعه وبصره وعلمه وحيوته وامثال ذلك من صفاته الذاتية هي ذاته لا انها شيء غيره ولا آلات له خارجة
عنه ولكنها افراد من جملته كالجسد فانه هو مجموع الرأس والرقبة والبدن والصدر والبطن والرجلين وهذه في الجسد كالحيوة والعلم
والسمع والبصر والقدرة في ذاتك وليست على حد الاعضاء في الجسد فانها فيه متغايرة في انفسها فالرأس غير اليد واليد غير الصدر
وهكذا في انفسها الا ان تغايرها باعتبار تغاير متعلقاتها كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحيوة فانها في ذاتك كل واحد منها
عين الاخر وكل واحد منها عين ذاتك مثلا انت الحي وانت السميع وانت العليم وانت البصير وانت القدير ولا يقال انت الرأس وانت
الصدر وانت البطن وانت اليد وانت الرجل الا ان الصفات الذاتية من الذات كالاعضاء من الجسد بمعنى ان كمالها عين كماله
باعتبار الذات فيهما وابعاض كماله الفعلي اذا اريد منها الصفات الافعالية باعتبار متعلقاتها على نحو البدلية فهي في الحقيقة ليس
في العالين باعتبار الذات اعضاء والحواس واما الاعضاء فهي الآت افعالها ولا تدرك بها ما كان من رتبة ذاتها وانما
تدرك بها ما تحت عالمها والمصنف يريد ان الانسان النفسي الذي هو احد العالين يعني النفس لها اعضاء وحواس ذاتية من نوع
جوهره وليس كذلك وانما له اعضاء وحواس فعلية ليست من سنخ عالمه وانما هي الآت افعاله لان النفس مفارقة بافعالها للاجسام
لتدرك احوال الاجسام وما اودع الله سبحانه فيها من العلوم ومعلوم ان الآلات المتوسط بين الجسم وبين النفس بان تكون حاملة
لافعال النفس لا تكون الا اقرب الى سنخ الاجسام من افعال النفس فضلا عن النفس فافهم وقوله وهو موجود الان يعني بدن
الجسم المحسوس غير خال عن تعلقه به وان كان تعلق تدبير والتعبير بالان للاشارة الى حالة الجسم مع تعلقها به والا فالان
للوقت الملكي واوقاتها كلها في اوقات الملكوت وهي الدهر الا ان التعبير بغير ما قال يصعب ويخفى المعنى المراد منه الاعلى او يحيل بين
وقوله وليست حيوته كحيوة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج فاعلم ان البدن له حيوة ذاتية كما يأتي في كلام المعلم الاول لان
البدن وجود جامد بعيد عن مبدأ الفيض اعني النور المحمدي فيكون فيه جميع ما في العقل الكلي من الحيوة والشعور والاحساس والاختيار
الا انها ضعيفة بنسبة وجوده فان وجوده ضعيف وما في العقل قوية بنسبة قوة وجوده والمصنف يعني بالحيوة العرضية للبدن
الحيوة الحيوانية الحساسة وهي بالنسبة اليه ليست ذاتية وانما هي ذاتية للانسان الحيواني الفلكي وحيوة الانسان النفساني ليست
كحيوة البدن الذاتية ولا العرضية الحيوانية وقد حققنا الحيوة التي يفسرونها بالتحرك وبالارادة ويجعلونها جنسا للانسان والطير

في بيان مشاعر الباطنة

الذي يسمى بالببغا الذي يتعلم الكلام والكلب والخنفس وما اشبهها في الفوائد وشرحها على نحو لم نسبق به ولم يعرف الا من كلامنا
وحاصله ان الحيوة التي هي الحصة الحيوانية التي فصلها الناطق غير الحيوة التي هي الحصة الحيوانية التي فصلها الصاهل والتي فصلها
الناسج وتفصيل المسئلة يطلب من الفوائد وشرحها الا ان الصفات امثال للموصوفات فلذا قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقال الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او قال اليكم الخ و
قال عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية قال تعالى سنريهم
اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك الخ
وذلك لان الحيوة النباتية مثال الحيوة الحسية وهذه مثال الحيوة النفسية وهي مثال الحيوة العقلية وهي مثال الحيوة الفعلية
والحيوة الفعلية مثال الحيوة التي هي الحق عز وجل وقوله وهذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي
وبين الانسان الطبيعي في الجملة متجه بمعنى انه ليس في بساطة العقلي ولا في كثافة الطبيعي لان العقلي مجردة عن المادة العنصرية
والطبيعية وعن الصورة الجوهرية والمثالية وعن المدة الزمانية والطبيعي الذي عنا عنصري صوري زماني والنفساني ليس بعنصري
ولا طبيعي ولا زماني الا انه صوري كالطبيعي وجوهري دهري كالعقلي فيكون البينية تمثيلية لا حقيقية لان الحقيقة للانسان

التشبيه

الحيواني البرزخي واما النفساني في وسط الدهر وذاته من المفارقات فهو بالغيب اولى منه بالشهادة وقوله وهذا شبيه بما ذهب
اليه معلم الفلاسفة اي ارسطوطاليس يعني به ان قولنا ان في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والاركان انسانا
نفسانيا وحيوانيا برزخيا شبيه بما ذهب اليه المعلم الاول في كتاب معرفة الربوبية وهو قوله ان في الانسان الجسماني الانسان
النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هما لكني اعني به انه متصل بهما و يريد المعلم كما مر الا ان كلامه مجمل وتفصيله ان
النفساني يتصل به الجسماني وان كان بواسطة البرزخي والهبائي والطبيعي الاحمر ويتصل بالعقلي ايضا واراد بالاتصال انه
منهما اي ان من الجسماني يعني من في بعض احواله يكون منهما اي يفعل بعض افاعيل كل منهما لكن بتخلقه باخلاقهما او باستعمالهما
لرفيهما لهما كما يسمع المرتاض تسبيح الجمادات والنباتات والافلاك والملائكة ويفهم نطقها ومعنى ثانيا القوله انه منه اي من الجسماني
للنفساني والعقلي اي فيه من نوعيهما يعني ان في الجسماني نفسا وعقلا ذاتيين بهما يتصل بالنفساني والعقلي ويفعل بعض افاعيلهما
الا ان نفسه وعقله ضعيفين بنسبة رتبته من الوجود الكوني وبهما خاطبه الله وكلفه واثيب وعوقب بهما وقول المعلم
الاول وذلك ان في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين يعني به الكلمة العقلية والكلمة النفسية يشير بها الى ما فيه لذاته من الكلمتين الضعيفتين
وانما سمي النفساني والعقلي كلمتين لانهما صوتا التكلم مثل الضرب فانه صورة ضرب وعند اكثرهم لا يبقى بغير المجردات كلمة قالوا ولذا قال
وكلمة القاها الى مريم في حق لاهوت عيسى وفي حقايق الائمة عليهم السلام ولم يسم شيئا من الاجسام بالكلمة ومن هنا ذهب البعض الى اتحاد العاقل
بالصور العقلية لانها كلمة العاقل وصورة ادراكه ولم يجوز اتحاد العاقل بالماديات وقد تقدم الكلام عليه وقول المعلم لانه صنم
يشير به الى ان الانسان الجسماني ظرف وصنم لتلك الكلمتين الضعيفتين وهما صنما النفساني والعقلي في الانسان الجسماني صنم الصنم
وقوله ايضا ان هذا هو صنم الانسان الاول الحق فيه شيء وهو ان مراده بالانسان الاول الحق ليس الا الانسان العقلي لانه عنده هو
الانسان الاول بمعنى ان ليس قبله انسان وليس بصحيح لان الانسان الكامل اعني نور الانوار صلى الله عليه وآله وهو النور الذي
تنورت منه الانوار قبل العقلي وايضا قوله الحق يشير به الى ان هذا الانسان غير حق اما الاتحاد المدعى بالعقلي دون المادي
واما الفناء دون العقلي فانه غير فان بل باق ببقاء الله دون انيته فانه كما ذهب اليه المصوفة وقد تقدم الكلام عليه هنا وفي شرح
المشاعر واما الان الجسماني محدث الكمال والذات وتدريجهما بخلاف العقلي فانه فيما له بالفعل غير منتظر وقد اشرنا سابقا الى
بطلان هذا بل الانسان العقلي والانسان المادي بحكم واحد في كل شيء لان المخلوقية تجمعهما فلا يتحد احد منهما بعاقله ولا يخرجان
عن الامكان بل كل منهما منتظر فيما له متجدد مندرج في ذاته وصفاته واحواله وان اختلفت صورة التغير والتبدل والحاجة فيهما كما
يختلف في النبات والجماد وقوله ان قوى هذا الانسان نوع حيوانية لانه ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا صحيح ظاهر او
قوله وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان ايضا صحيح ولكن على نحو ما ذكرنا قبل هذا او
قوله لان هذه اصنام لتلك نقول هي اصنام للكلمتين الضعيفتين فيما يحتاج الغيب اليه من امثالها كالعين واليد واما الانسان

... من حواسه الذاتية الحكمية ... الانسان وحواسه لصناعاتها كما ... وحواسه العقلية كما قال
يقطان ابن الصيد الذي ... من الاشارة الى فراجع قال واعلم ان مذهب هؤلاء الحكماء اثبات الانسان العقلي
والفرس العقلي والحيوانات العقلية والنبات العقلي بانواعه والارض العقلية والنار العقلية والجنة العقلية الالهية والسموات
العلى العقلية وسائر الصور المفارقة الالهية والطبايع النوعية الموجودة في علم الله وعلم قضائه ومظاهر اسمائه الباقية عند
الله ببقائه لا انها ليست مستقلة الوجود لكنها من شئون الذات وحجب الربوبية وهو بعينه مذهب استاذه افلاطون وسقراط
في ان الصور وحضائها الشفاء لم يتيسر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله لذلك صار يطعن على القول بوجودها ويقدح في شان افلاطون و
سقراط قدحا شديدا وكانه لم ينظر الى كتاب اثولوجيا او كانه لم ينسبه الى ارسطوطاليس بل الى افلاطون وبالجملة هذه المسئلة من احد الغوامض
الحكمية التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا ولم يتيسر لاحد من الفلاسفة بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن
والشكوك الا لبعض من هذه الامة المرحومة حمدا وشكرا على فضله وكرمه **اقول** اثبات هذه الامور العقلية التي ذكر بعضها
مما لا ينبغي التوقف فيه بعد تصريح الكتاب والسنة من غير معارض وبعد شهادة العقل المهذب لهما وقوله في علم الله يريد في
علم الله الذي هو ذاته وقد بينا فيما تقدم ان علم الله الذي هو ذاته ليس فيه شيء موجود لا طبايع نوعية ولا صور ولا معاني و
لا اعيان ثابتة ولا موجودة اذ لو ثبت في علمه الذي هو ذاته شيء غير ذاته لكان في ذاته شيء غيرها اذ لا نعني بالعلم الذي هو
ذاته الا العطيا او اعتباريا وانما نعني به المعبود عز وجل وانما هو تعالى علم ولا معلوم في ذاته لا اعيانا ولا معنى ولا صورة بل جميع المعلومات مما غير ذاته
البحث في الامكان وتعلق العلم بها في الامكان في مراتب اماكنها واوقاتها وهذا التعلق اشراقي نسبي يوجد بوجودها ويفقد بفقدها وقد تقدم الكلام
مفصلا لكن المصنف واتباعه يثبتون في علمه الذي هو ذاته كل معلوم ليس بمادي وذكرنا ما قبل ما يلزمهم من خلو علمه عن المادتيات وكون الازل
ظرفا لغير الله تعالى ولذا الملا محسن كما ذكرنا عنه سابقا قال الازل يسع القديم والحادث ويلزمهم ان الازل شيء قديم مكان او وقت غير الله تعالى
الله عما يقولون علوا كبيرا وقوله في علم قضائه يحتمل انه اراد بالعطف التفسير ويحتمل ما يصطلحون عليه من ان القضاء هو العلم الكلي
الاجمالي الذي هو عبارة عن وجود الاشياء العالي الحاصل لله تعالى او الحكم الازلي على الاشياء بما هي عليه فيما لا يزال فيكون في الاحتمالين
الاخيرين علم الله قضائه ثنائية وهذه الوجوه الثلاثة غير صحيحة اذ ليس للقضاء ذكر في رتبة الذات ولا وصفية وانما هو الافعال الامكانية
وقوله ومظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه يريد به كما تقدم انها باقية ببقائه الا ببقائه فقد قدمنا ما معناه ان الاسماء ومظاهرها بل
كل ما هو غير الذات بالوجود او المفهوم او الاعتبار فهو محدث انما يبقى بابقاء الله لا ببقائه ولا نعرف شيئا مطلقا غير الذات البحت تعالى
الا محتاجا في بقائه الى الامداد وقوله لا انها ليست مستقلة الوجود لكنها من شئون الذات وحجب الربوبية يريد به انها لو كانت
الذات ليست مستقلة الوجود بدونه فيا سبحان الله اذا كانت غير مستقلة ثبتت المغايرة بينه وبينها اذ ليس في الذات جهة
غير مستقلة ولزمه اما القول بقدمها فتتعدد القدماء ان جوز قدمها غير مستقل واما حدوثها ولزمه على الفرضين الاقتران
الممتنع من الازل الممتنع من الحدث وكيف لا تكون حادثة وهي خارجة عن الذات فان الشئون غير ذي الشئون والحجب غير المحتجب وباقي
كلامه ليس فيه شيء من العلم **قال** افراد البشر متفقة النوع ههنا واقعة تحت حد واحد نوعي مركب من جنس قريب وفصل قريب
ماخوذين من مادة بدنية وصورة نفسانية لكن النفوس الانسانية بعد اتفاقها في النوع في بداية الامر ستصير بسبب نشأة
اخرى وفطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناس اربعة لانها في اول تكونها بالفعل صورة كمالية لمادة
محسوسة ومادة روحانية من شانها ان تقبل صورة عقلية تتحد بها وتخرج بسببها من القوة الى الفعل او صورة وهمية شيطانية
كذلك او صورة حيوانية بهيمية او سبعية تحشر اليها وتقوم بها عند البعث في نشأة اخرى لا في هذه النشأة والا لكان تناسخا
لا حشرا والتناسخ ممتنع والحشر الجسماني واقع **اقول** افراد البشر عندهم متفقة النوع يعني يجمعها نوع واحد هو الحيوان الناطق
ويريدون بالحيوان الجسم النامي المتحرك بالارادة وحصته هي المادة ويريدون بالناطق النفس الملكوتية وحصتها وهي الفصل
هي الصورة وهذا النوع عندهم للانبياء والمرسلين والكافرين والمنافقين والمؤمنين والمسلمين وهو قوله واقعة تحت نوع
واحد نوعي ... على جهة الحقيقة واما عند اهل البيت عم كما تفيده احاديثهم انه على جهة المجاز واما على جهة الحقيقة فافراد
البشر الذين يصدق عليهم اللفظ على اقسام مختلفة الحقيقة فمنها نوع محمد وآله الطاهرين الاربعة عشر عم لان مادة

هو

الحجب لـ

خلقتهم

[illegible] النور الذى نور منه الانوار المعبر عنه بالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهو اول محدث بفعل الله [illegible] على اربعة
عشر حصة لم ينفصل منها شىء بعد العدد المذكور ولم ينقص منه شىء ولم يجعل لاحد غيرهم فيها نصيبا والبس تلك الحصص صورا من [illegible] طاقة
بتوحيده والثناء عليه فبقوا الف دهر كل دهر مائة الف سنة يسبحون الله ويحمدونه ثم خلق من شعاع ذلك مائة ولد وبضعة عشر [illegible]
الف نور وخلق من كل نور نورا نبى وجعل تلك الشموس رجالا كو وبين خلف العرش ثم وقف تلك الانوار لو قسم نور واحد منهم على اهل
الارض لكفاهم وبعث اليهم محمدا وآله واهل بيته ع نذرا كما قال تعالى فى شان نبيه ص هذا نذير من النذر الاولى فبقوا يعبدون الله بدين
نبينا ص والهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم اشرقت من تلك الانوار اشعة فخلق من كل شعاع روح رجل من المؤمنين ثم خلق
من شعاع انوار المؤمنين الملائكة ومن شعاع الملائكة الحيوانات ومن شعاع الحيوانات النباتات ومن شعاع النباتات المعادن
الجمادات ذلك عبارتان بايهما قلت فلا حرج ان شئت قلت خلق من شعاع النبيين المؤمنين وان شئت قلت خلق من فاضل

ومن شعاع المعادن ع

طينة النبيين المؤمنين فقد عبر باحدهما عن الاخر الفاضل والشعاع فى اخبارهم ع فحيوانية محمد واهل بيته ص ليست من نوع حيوانية الانبياء

هم ع

ع ولا صورهم ص من نوع صورهم ع وكذلك اهل كل رتبة بالنسبة الى اهل الرتبة التى دونها نعم من شعاعها فلو اراد بدخول جميع افراد
البشر تحت نوع واحد على جهة المجاز والتسمية اللفظية صح والا فلا وقوله من جنس قريب وفصل قريب ماخوذين يعنى اخذ الجنس من مادة
بدنية اى اخذ الحيوان الذى هو الجنس من الجسم النامى المتحرك بالارادة الفصل ومن صورة نفسانية اى اخذ الناطق الذى هو الفصل من النفس
الناطقة وبين كلامه هذا وما سبق من كلامه تناقض وفيه اضطراب لا ندرى فيما سبق ان حركة الجسم عرضية يعنى انها من النفس وهنا ان
الجسم هو الحصة الحيوانية والفصل من النفس اى الصورة فاما ما ذكره من ان الصورة من النفس الناطقة فقد اخذه من قوله ناطق فهو صحيح وان
كان ينافى كلامه السابق واما المادة اعنى الحصة الحيوانية فكيف يصح ان تكون المادة التى هى الاصل جسما والجسم بجميع انواعه ظل
الصورة التى هى الفرع نفسها النفس بجميع مراتبها هى ذو الظل ولا يصح ان يريد بهذا الجسم الذى عبر عنه بالبدن الجسم الذى هو النفس
لان النفس جسم مجرد عن المواد العنصرية والجسم البدنى عنصرى نباتى بل الحيوان الملحوظ فى تعريف الانسان خلق قبل الاجسام النامية
غيرها وقبل الحيوان الماخوذ فى تعريف سائر الحيوانات العجم وهو اى الماخوذ فى تعريف الانسان الحقيقى نور عقلى وحيات ومحركه
عقليان البس صورة ناطقة ثم هبط على نحو ترتيب ما قدمنا الى الانسان الحسى الفلكى فهو نفس الحيوان الفلكى الحسى والحيوان الحسى

نفسانية ع

الفلكى نفس الحيوان الذى هو الجسم النامى المتحرك بالارادة وحركة هذه من الحسى الفلكى وليست هذه الحيوانية هى الماخوذة فى تعريف
الانسان الناطق وكان المصنف نسى ما ذكر عن المعلم الاول من كتاب الربوبية او لم يفهم مراده وقوله لكن النفوس الانسانية بعد
اتفاقها فى النوع فى بداية الامر فيه انها ليست متفقة فى النوع وانما المتفق منها افراد كل رتبة فالمؤمنون متفقون فى نوع رتبتهم
ولم تتفق الانبياء ع معهم والمؤمنون لم يتفقوا مع المنافقين نعم خلق الله المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته كما قال جعفر
ابن محمد عليهما السلام ولم يخلق المنافق من نوره نعم خلقه من شىء من الظلمة شبيه بالنور ولو فرض ان المنافق امن خلق من النور

العلماء ع

حين امن وهذا الذى اشير اليه خفى جدا قد انحطت من نيله افهام الحكماء ولا يعرفه الا الائمة الهداة ع وانما اوقفونى عليه وانا كتب
لك ما وقفونى عليه وهو سر قول الباقر ع ما من عبد حبنا وزاد فى حبنا واخلص فى معرفتنا وسئل مسئلة الا نفثنا فى روعه

امور [illegible]

جوابا لتلك المسئلة وقوله ع ان حديثنا صعب مستصعب اجرد ذكوان ثقيل مقنع لا يحتمله ملك مقرب ولا نبى مرسل ولا مؤمن امتحن
الله قلبه للايمان قيل فمن يحتمله قال نحن وفى رواية من شئنا او مدينة حصينة فما المدينة الحصينة قال القلب المجتمع الخ ورد فى توجيه
روايات بغير معنى ما ذكر والشاهد فيه قوله ع من شئنا والاشارة الى ذلك الامر الخفى الذى هو من اسرار القدر ان افراد نوع كل
نوع خذلهم مادة معراة عن حكمى السعادة والشقاوة وتكون حصصا كل حصة قابلة للسعادة والشقاوة واذا دعاهم خلقوا من طينة
اجابتهم او انكارهم وهذا الخلق الثانى فيه يخلق الله المؤمن المجيب من نوره والمنافق المنكر من الظلمة وهو الخلق الصورى الذى تنقلب فيه
الحقائق الصورية وليس المراد ان التغير الذى هو منشأ السعادة والشقاوة فى خصوص الصورة كما توهمه الاكثرون لان هذا الحرف هو
الذى يخفى على الاكثر فان العذرة تنقلب ترابا وقالوا حقيقة التراب والعذرة واحدة وانما التغير فى الصورة وخفى عليهم السر بل التراب
حين كان ترابا ليس من العذرة فى الحقيقة لان المخلوق من ذلك التراب طاهر ويعود الى التراب والمخلوق من العذرة يعود اليها وهذا المخلوق
لا يعودان الى العناصر ابدا والا لانقطع الثواب والعقاب وهذا مثل خفى والمخلوق من العناصر التى هى اصل العذرة والتراب عاد الى

فی بیان مشاعر الباطنة

اصله فاذا ثبت ان کل شیء یعود الی اصله وقد علمت ان الله سبحانه خلق النور وخلق الظلمة من نفس النور من حیث نفسه لا من حیث فعله
ربه وهما حادثان بفعل الله الذی هو النور فمن خلق من النور یعود الی النور ومن خلق من الظلمة یعود الی الظلمة ولا یعود الی النور
ابدا نعنی قولنا فی سایر کتبنا خلق من اجابته صورة الاجابة ومن الاجابة ومن النور انه صور صور صورته علی هیئة الاجابة او الانکار
خاصة بل الصورة والمادة معا کما قلنا من ان المنافق خلق بنفاقه من الظلمة واذا آمن خلق بایمانه من النور ای خلق مادته بایمانه
من النور وصور صورته علی هیئة الاجابة والحاصل ان لفظة من انما تدخل علی المادة کما تقول صنعت الخاتم من فضة وعملت
السریر من الخشب فتدخل علی المادة ولا تدخل علی الصورة فلا تقول عملت السریر من التربیع فقولهم بامتناع انقلاب الحقائق یرید
به الحقائق الثلاث لا غیر الوجوب الذاتی والامتناع الذاتی والامکان وعندنا انما حقیقة الوجوب الذاتی والامکان واما
الامتناع الذاتی فلا حقیقة الا مجرد اللفظ اذ لا حقیقة له فی الخارج ولا فی الذهن ولا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار والفرض وانما
الحقیقة الحاقة للوجوب والمحققة للامکان فافهم واذا توحش قلبک من توهمنا فافهم بنا وهو ان کل شیء یرجع الی اصله والمنافق
بنفاقه خلق من الظلمة والیها یعود ولو آمن بعد نفاقه خلق بایمانه کما قلنا من النور والیه یعود ولا یعود الی الظلمة ابدا وبالعکس المؤمن لو
نافق ولو صح امتناع انقلاب الحقائق غیر الوجوب والامکان لعاد من آمن بعد نفاق الی اصله الظلمة ومن نافق بعد ایمان الی اصله النور
ولیس کذلک اذ خصوص الصور لا تغیر حقایق المواد ما لم تتغیر المواد بتغیر الصور لکن تغیر الحقایق والمواد من جهة الامکان یجری فی
کل شیء ولذا قال تعالی ولو نشاء لجعلنا منکم ملائکة فی الارض یخلفون وقال تعالی ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک وقال
تعالی ومن یقل منهم انی اله من دونه فذلک نجزیه جهنم واما الواقع فلا یقع الا بین افراد کل مرتبة فلا یکون رجل من سائر الناس
نبیا ولا العکس وعلی هذا الواقع مبنی ما نحن بصدده فقوله ستصیر بحسب نشأة اخری وفطرة ثانیة منحا الفه الذوات کثیرة الانواع
واقعة تحت اجناس اربعة العقول والشیاطین والحیوانات والسباع انما یکون فی افراد رتبة واحدة فان کان فی رتبتین
فمن جهة الامکان بحسب صاحب المعجزة واما تطور بعض افراد الانسان فی بعض احواله فی الاجناس الاربعة ودورانه علیها فی تقلب
احواله فلعدم تحقق الانسانیة فیه اعنی النفس المطمئنة فما بعدها فانه قبل التحقق فی رتبة الثلاثة الاخیرة اعنی الشیاطین والحیوانات
والسباع وهی رتبة واحدة اذ الثلاثة مشترکة فی ثلاثة ارواح روح الشهوة وبها یاکلون ویشربون وینکحون وروح المدرج
وبها یدبون وروح القوة وبها یحملون الاثقال فالثلاثة لیس فی واحد منها روح الایمان لیخالفهم فی الرتبة وهی لا یتحقق الا فی
النفس المطمئنة وهم اهل الجنس الاول وهو لا یتطور فی شیء من الثلاثة بحسب الواقع ولو فرض انه تطور فی شیء منها فبحسب الامکان لا
بحسب الواقع وقوله لانها فی اول تکوینها بالفعل صورة کمالیة لمادة محسوسة ومادة روحانیة یعنی ان النفس هیئة کما تکون
لما تألف من مادة عنصریة ومادة روحانیة بالتدبیر التکوینی کما قرر فی العلم الطبیعی المکتوم مع ما بین المادتین من المواد
المتوسطة فتکون تلک الهیئة لاجل جامعیتها لهیئة العالمین صالحة لقبول العالی والسافل فقد تقبل الصورة العقلیة فتتحد
بها بحیث تخرج بسببها من القوة الی الفعل ای بان تکون عقلا بالفعل بعد ما کانت بالقوة وقد تقبل الصورة الوهمیة
فتکون شیطنة بالفعل کذلک وکذلک لو قبلت الصورة الحیوانیة البهیمیة او الصورة السبعیة ومراده انها تتحد بما قبلت
فلا یکون شیئان ولهذا لم یقل بثبوت عقل للانسان فانها بنفسها هی العقل اذا تخلقت باخلاق الروحانیین وتادبت
باداب الشریعة فان هذه الصفات هی الصور العقلیة وکذلک حال النفس مع الصور ویشکل علیه انه یدعی ان ادلته
مستفادة من الکتاب والسنة ومن التدبر فی آیات الله فی الافاق وفی الانفس وطریق ذلک بینه الصادق عم کما مر فی الحدیث
السابق وهو قوله العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة فما فقد فی العبودیة وجد فی الربوبیة وما خفی فی الربوبیة اصیب فی العبودیة
الحدیث ومن اعم ذلک واشمله الانسان فانه نسخة العالم الکبیر کله ما فقد فیه وجد فی العالم وما خفی فی العالم وجد فیه وا
والعالم الکبیر له عقل وغیر نفسه لان هذا هو القلم والنفس هی اللوح المحفوظ ویجب ان یکون فی الانسان عقل ونفس کما فی العالم
الکبیر فهما اثنان وعلی قول المصنف انما هو نفس تعقل وهی التی فی اصل نشوها کانت طبیعة جسمیة والحق ان هذه النفس جوهر
صوری مجرد عن المدة الزمانیة والمادة العنصریة صالح لقبول العقل لها کتعلق النفس بالجسم مع عدم الاتحاد بل العقل عقل و
النفس نفس والجسم جسم لا انه ای انها اذا قبلت صورة حیوانیة بهیمیة واتحدت بها لم تکن لها حالة بهیمیة لا غیر بحیث تخرج عن فصل

تعلّق م

ناطق

ناطق الى الصاهل بل تكون لها حالة بهيمية لباعث الطبيعة التي نشأت عن تغير الفطرة وتبدلها وتكون لها حالة انسانية لباعث الفطرة التي فطر عليها فبالاولى الطبيعية بفعل الشهوات وبالفطرة الاصلية يعترف بتقصيره في فعله ما فعل ويعرف الخير و اهله وبها يكون صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء لتوارد الداعيين من الطبيعيين من المختلفين على طرفي كل فعل وليس ذلك الا لكونهما غير متحدين بل نعم هما ممتزجين تمازج تداخل من غير استهلاك احدهما في الاخرى كما قررناه في المحبة والوجود فقد قلنا هناك ان نور السراج القريب من السراج اشد نورا واضعف ظلمة وكلما بعد عن السراج ضعف النور وقويت الظلمة و هكذا حتى يكون اخره فيه من النور بقدر ما في اوله من الظلمة وليس ذلك تمازج استهلاك بل جميع الاشعة متعلقة بالسراج و جميع اجزاء الظلمة متعلقة بالكثافة الحاجبة ففي هذه الحالة تكون القوة البهيمية متعلقة بجهة اتصاف النفس بالاعمال التي هي منشأ البهيمية وهي التي عوجت فطرتها تعويجا لا يخرجها عن الصور الانسانية والا لكان ذلك الشخص من العجم لا ينطق كما جرى على من مسخوا قردة وخنازير فانهم بقوا ثلاثة ايام يمشون على اربع ولا ينطقون وكذلك الحال في الشيطانية والسبعية و العقلية واضرب لك مثلا هو ان الجدار ليس فيه لنفسه نور ولا من شانه ان يكون له نور من نفسه ولا بما اتحد به فاذا اشرقت عليه الشمس كان فيه نور من الشمس فالنور هو ما اشرق عليه من الشمس لا غير فالنفس كالجدار والعقل كالنور المشرق عليه القائم به قيام ظهور وهو قائم بالشمس قيام صدور وهو منها والشمس كالعقل الكلي والنفس ايضا من النفس الكلية كذلك اي اشراق منها على الجدار الذي هو الجسم الثاني الحسي الحقيقي الفلكي والمثالي والهبائي والطبيعي النوراني فان هذه الخمسة هي كالجدار للاشراق النفسي فافهم وتركه تحشر اليها وتقوم بها عند البعث في نشأة اخرى الخ يريد ان النفس تقوم بما اتحد به من قبرها عند البعث يوم القيمة وهي نشأة اخرى لا في هذه النشأة يريد ان النفس الانساني لو انتقلت الى الصورة البهيمية مثلا في هذه النشأة التي فيها اتحدت بها كان تناسخا واما اذا انتقلت اليها في نشأة اخرى فلا بأس اذ لا تناسخ كذا قاله هو وغيره لانهم لما قالوا بسبق الارواح على الاجساد فلما انتقلت الى الاجساد قيل لهم هذا تناسخ فلم يكن لهم جواب الا ان التناسخ الممنوع منه وقوعه في عالم واحد ونشأة واحدة واما اذا كانت في نشأتين فلا محذور فيه ومما استدلوا به حشر بعض النفوس في الصور الحيوانية وما اقرب دليلهم من المصادرة على ان قولهم في نشأة اخرى غير مسلمة فان كثيرا من العلماء اعترضوا على ما روي عنهم ع ان المؤمن اذا مات جعلت في قالب كقالبه في الدنيا بان هذا تناسخ مع انه في نشأة اخرى ولم ينفع الجواب بنشأة اخرى وانما الجواب في الصورتين واحد وليس بنشأة اخرى بل بان نقول ان القالب الذي جعلت فيه الروح هي الان فيه وهو الثوب الثالث الذي ذكرناه قبل هذا فلما خرجت من الجسد خرجت بثوبها الذي هي الان لابسة له ومعنى ان الروح جعلت فيه انها قبضت به ونقول فيما نحن فيه انا ذكرنا ان كل الحيوانات تشترك في ثلاثة ارواح روح الشهوة وروح المدرج وروح القوة والمؤمن خاصة فيه اربعة ارواح الثلاثة وروح الايمان وبهذا يكون النفس انسانية لان النفس الناطقة لا تفارق روح الايمان واذا لم تكن فيها روح الايمان فليست مخلوقة من النور اعني النفس الكلية وانما هي من النفوس الفلكية مع ما لبسها من النفس الامارة التي هي وجه الجهل الاول المعبر بالمهية عنه وهذه النفس مقابلة للنفس الانسانية لانها من الثرى كما ان الانسانية من اللوح المحفوظ وهذه الامارة اذا انتقلها المؤمن كانت مطمئنة وتكون اخت العقل كما مر ثم تكون راضية بقسم الله ثم مرضية لله تع ثم كاملة اذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد كما تقدم وقبل اطمئنانها تكون لوامة او ملهمة وقبل اذا تكون ملهمة او لوامة كما مر وقبل هذا هي كما بين امارة بالسوء وهي التي تنقلب بالحيوانية الحسية الفلكية في الصور كيف ما شاءت من صور كلاب الفجار وصورها الذاتية لها اما شيطانية واما حيوانية بهيمية واما سبعية واما مسوخية وايها غلب ميلها اليه حشرت فيها والنفوس الفلكية مركبها في جميع صور المعاصي كما ان اي الفلكية مركب النفس الانسانية في جميع صور الطاعات فاذا سمعتنا نقول ان النفس تحشر في صورة شيطان وحيوان او سبع او مسخ فانا نعني بها النفس الامارة التي هي مقابلة للعقل فانها اذا محضت في ميلها واطلق صاحبها عنانها كانت هي النكراء والشيطنة التي عناها الامام ع وهي شبيهة بالعقل [illegible] وليست بعقل وليست بالنفس الانسانية التي من اشراق اللوح المحفوظ التي هي مركب العقل وانما هي التي هي مركب الجهل ولذا قال تع ان هم الا كالانعام بل هم اضل وقال الباقر ع الناس كلهم بهائم الا قليل من المؤمنين والمؤمن قليل والمؤمن قليل ولهذا الكلام في الايات والاحاديث على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة ولكن بيانه مما يطول ذكره فالنفس الانسانية صورتها

في بيان مشاعر الباطنة

هذه الصورة الانسانية فاذا تخلق الشخص بطبيعة السبعية مثلا حتى انحصرت اعماله فی افعال السباع او كان الغالب في اعماله ذلك كان في هذه الدنيا ذا نفسين نفس سبعية قوية مؤيدة بالعمل بمقتضاها ونفس انسانية محجوبة عن مقتضاها الا انه تعلق لها بذلك الشخص الا بصورة الظاهرة الانسانية فاذا مات على هذه الحال وكان يوم الحشر ورجع كل شئ الى اصله سلبت عنه الصورة الانسانية بتعلقها من النفس الانسانية التي من شانها الايمان لكنها كانت مغلوبة فحسبت في صورتها ولم يكن لها تسلط على اصلاح شئ من البدن وظهرت السبعية بصورتها الباطنة في ظاهر الشخص لما زالت عنه الصورة الانسانية ولم تكن النفس الانسانية محشورة في صورة سبع ليحتاج في دفع شبهة التناسخ الى انها نشاة اخرى لان ما سوى المؤمن فليس بانسان في الحقيقة بل من الحيوانات الاربع اما شيطان واما مسخ كالقردة والحية والعقرب والخنافس واما حيوان كالفرس والحمار والثور واما سبع كالاسد والفهد والهر والبازي وانما النفس المحشورة في احدى صور الحيوانات هي النفس الامارة وهذه صورها في الحقيقة لكنه في هذه الدنيا البس صورة الانسانية الاجابية الظاهرية وهي محل صورة عليين فاذا كان حيوانا فان كان ذلك في الدنيا سلبت منه الصورة الانسانية الباطنة فاذا مات كذلك سلبت منه الظاهرة ايضا والحاصل كل ذي روح يحشر على صورة حقيقته لا على صورة غيرها فاذا لم يكن مؤمنا لم يكن في الحقيقة انسانا والنفس الناطقة بالحقيقة لا تكون الا في المؤمن ولا يحشر الا فيها وقوله والا لكان تناسخا لا حشرا الخ يريد به تقرير ما تقدم من انه لو كان في النشاة الاولى لكان عودة في صورة اخرى تناسخا لا حشرا والتناسخ قد منع النقل والعقل منه وانما الذي اثبته النقل والعقل هو الحشر وهو عود الارواح الى اجسادها وحشرها مع اجسادها واقول انما يكون كونها في صورة غير صورة الظاهرة تناسخا اذا كانت الصورة للمنتقل اليها اجنبية من المنتقل واما اذا كانت صفة له وهي هيئة ومن هيئة اعماله خلقت فلا يكون تناسخا سواء كان في نشاة واحدة كما اشار اليه تاويل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ام في نشاتين فان الشخص في هذه الدنيا يخلع صورا ويلبس صورا اذا نم بين الناس لبس صورة العقرب والحية واذا اشتهى الشهوة المنهي عنها شرعا لبس صورة خنزير او حيوان واذا غضب لمحرم لبس صورة سبع واذا ترك الغضب واخذ في النميمة خلع صورة السبع ولبس صورة العقرب وهكذا واذا خلع صور كتاب الفجار ورجع الى ما امر الله كما امره لبس صورة الانسان وهي صور كتاب الابرار ولا يزال هكذا حتى ياتيه الموت فاي صورة قبض عليها حشر عليها وهو قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد واما الحشر فلا يرتابون فيه الا ان حشر الارواح قام عليه الدليل العقلي والنقلي عندهم واما حشر الاجساد فانهم يثبتوه الا من النقل وقالوا ان العقل لا يدل عليه ونحن قد اشرنا اليه من جهة العقل وياتي في محله ان شاء الله تعالى بحيث يكاد يصل الى حد الضرورة **قال** فالانسان في هذا العالم بين ان يكون ملكا او شيطانا او بهيمة او سبعا ويصير ملكا ان غلب عليه العلم والتقوى او شيطانا مريدا ان غلب عليه المكر والحيلة والجهل المركب او بهيمة ان غلبت عليه اثار الشهوة او سبعا ان غلبت عليه اثار الغضب والتهجم فان الكلب كلب بصورة الحيوانية لا بمادته المخصوصة والخنزير خنزير بصورته لا بمادته وكذا ساير الحيوانات التي بعضها تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كالبغال والحمير والشاة والدب والفارة والهرة والطاووس والديك وغيرها وبعضها تحت صفات النفس الغضبية كالاسد والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازي وغير ذلك **اقول** يريد ان الانسان بما هو انسان متردد في هذا العالم اي عالم الدنيا عالم التكليف بين ان يكون ملكا بسبب اعماله الصالحة او شيطانا بسبب اعماله الطالحة او بهيمة بسبب غلبة شهوته او سبعا بسبب شدة غضبه فيصير ملكا ان غلب عليه العلم المقرون بالعمل واتقى الله وامن به وعمل صالحا واتقى نفسه فلم يمكنها من شهواتها واتقى الناس بان عمل منهم ما يجب ان يعملوا معه او يصير شيطانا مريدا ان غلب عليه في اعماله المكر والكيد والعناد والحيلة والخديعة والاستهزاء والسخرية والكسل عن الطاعات والمبادرة الى المعاصي والجهل المركب بان يدعي ما ليس له ولا معه او يصير بهيمة ان غلبت عليه في اعماله واحواله اثار الشهوة من حب النكاح والنسل والمال والجاه والاكل والشرب واللباس ويصير سبعا ان غلبت عليه اثار الغضب والجرءة والتهجم والبطش والامر فيما ذكره كما ذكرنا لك ان النفس المنتقلة في هذه الصور المخالفة للانسانية باعمالها المخالفة لمراد الله سبحانه هي النفس الامارة ومركوبها من ارض النفس الحيوانية الحسية الفلكية لا النفس الناطقة القدسية فان هذه لا تفارق الروح روح الايمان الا لمما ثم ترجع اليها روح الايمان وقوله فان الكلب كلب بصورته الحيوانية لا بمادته الى قوله وغير ذلك يريد ان النفس وان كانت انسانية لكنها حين لبست الصورة الاخرى كان ذلك الشخص على حسب مقتضى تلك الصورة وان كانت النفس انسانية لان الكلب النابح المعروف لم يكن كلبا بحصته الحيوانية وانما هو كلب بفصله الذي هو صورته اعني النابح اقول نحن نقول بموجب هذا ولكن المادة التي في الكلب حال تعلق صورتها بها ليست بصالحة للفرس الصاهل لان الحصة قبل تعلق الفصل بها تصلح لكل منهما لانها مادة لهما

وبعد

فی بیان مشاعر الباطنة

وبعد التعلق کل واحدة مادة نوعیة لا جنسیة ولا تکون المادة نوعیة لغیر نوعها مع انا نسلم لهم تساوی الحصص النوعیة للجنس ولا نسلم لهم ان حیوانیة النفس الناطقة حصة من جنس حیوانیة الناهق والنابح نعم حیوانیة النفس الامارة حصة من حیوانیة الصاهل والنابح والزائر وغیرها وانسانیتها نسبیة بمعنی ان الامارة هی الجوارح القابلة للتعلیم مما علم الله العقول فاذا تعلمت یجعل الله لها نورا انسانیا تمشی به فی الناس وکذا سائر الحیوانات التی بعضها تحت صفات النفس الشهویة علی اقسامها کل واحد بصورته الخاصة من الشهوة فان منها ما یکون معظم شهوته فی النکاح ومنها فی الاکل والشرب ومنها فی اللباس ومنها فی الجاه والتکبر والاستیلاء والفخر وبعضها یدخل تحت صفات النفس الغضبیة کالاسد والذئب والنمر والحیة والعقرب والعقاب والبازی وغیر ذلک علی اختلاف اخلاقها کما هو مذکور فی طبایع الحیوانات والمراد ظاهر مما تقدم **قال** فبحسب ما یغلب علی نفس الانسان من الاخلاق والملکات یقوم یوم القیمة بصورة مناسبة لها فیصیر انواعا کثیرة فی الاخرة کما نطق به الکتاب الالهی کقوله ویوم یحشر اعداء الله الی النار فهم یوزعون وقوله ویومئذ یتفرقون وعلی ما ذکرنا تحمل آیات المسخ فی القرآن کقوله وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم وآیات اخری کقوله یوم تشهد علیهم السنتهم وایدیهم وارجلهم بما کانوا یعملون وکقوله یا معشر الجن قد استکثرتم من الانس وکقوله واذا الوحوش حشرت وقول الصادق ع یحشر الناس علی صور اعمالهم وفی روایة صور نیاتهم وفی روایة یحشر بعض الناس علی صورة یحسن عندها القردة والخنازیر والی هذا یأول کلام افلاطون وفیثاغورس وغیرهما من الاولین الذین کان کلامهم مرموزة وحکمتهم مقتبسة من مشکوة نبوة الانبیاء ع **اقول** قوله فبحسب ما یغلب علی نفس الانسان من الاخلاق والملکات یوم القیمة بصورة مناسبة لها الی آخر ما تقدم وقد عرفت ما نرید نحن من ان النفس المتصورة بالصور المذکورة لیست هی النفس الانسانیة الناطقة فان هذه لا تفارق روح الایمان وانما المتصورة بتلک الصور القبیحة انما هی نفس الامارة والصور المذکورة علی اختلافها وتعددها صورها الا انها مناسبة لها لان الامارة مادة صالحة لان یلبس کل واحدة من صور المعاصی المرسومة فی کتب الفجار سجین باعمالها التی هی حدود صورها فتکون المحشورة من تلک المادة وتلک الصورة فهو کلب او خنزیر او حمار او سبع او قرد وانما کان ناطقا ومیزا لان مادته من الامارة التی هی مقابلة لعقل الانسان والعقل عطاه الله جنودا کما هو مروی وعلی ما فی الکافی وغیره فقال الجهل یا رب انک قد قویته بجنود وانا ضده فقوّنی فقواه بجنود ضد جنود العقل وهذه النفس الامارة من الجهل فهی ناطق لصلوحه الانسان بان یکون اخا العقل ویصلح وجهه الذی هو النفس الامارة ان تکون اختا للعقل ومن شان الصلوح النطق والتمیز وقوله فیصیر انواعا کثیرة یرید ان الانسان بعد ان کانت جمیع افراده داخلة تحت نوع واحد وهو الحیوان الناطق کان باعماله الباطلة التابعة لهوی نفسه خاصة انواعا کثیرة کالشیاطین والکلاب والخنازیر والقردة والحیوانات والسباع لقد کنت فی اول امری مقبلا علی شانی منقطعا عن الخلق فی اغلب احوالی وکنت اری فی المنام امورا عجیبة وبیانات لما اشکل علی فی الیقظة لا اکاد احصیها لا یخالف منها شیء شیئا من الامور المنقولة والمعقولة وقد کانت ببلدنا امرأة من العامة فاجرة ذات علم وقد تولعت بالزناة حتی ماتت فی بلدنا وکانت جمیلة الصورة فرأیت فی المنام مقبرة فیها قبور یفور منها الشرر والدخان ورأیت بعض الرجال فیها امواتا غیر مقبورین بل هم جیف مرمیة واجسامهم عظیمة وهی مفتولة کالحبال والخیوط بصورة تذهل من فهم العقول ورأیت تلک المرأة الفاجرة وکان اسمها حسنا جیفة عند تلک القبور غیر مقبورة وهی فی صورة فرس عظیمة قبیحة لا یکاد الناظر الیها یملأ عینه منها لقبحها وذلک لما کانت الفرس الغالب علیها شهوة النکاح جدا کما ذکره العلماء والحکماء فی خواص الحیوانات وکانت تلک المرأة بهذه الحالة کانت بصورة الفرس وقد عظم جرمها للنار استجیر بالله من النار مع انی رأیت المرأة فی صغری وقت رؤیتی لها بعد اقبالی ولکن قبل علمی بطبع الفرس وبالجملة کل شخص یحشر علی صورته وصورته ما قد الصانع صنعه علیها وذلک القبول هو الاعمال وقوله صلی الله علیه وآله یحشر الناس علی صور اعمالهم لانها هی صورهم الذاتیة وقوله به الکتاب الالهی کقوله ویوم یحشر اعداء الله الی النار فهم یوزعون ومعنی یوزعون قال القمی فی تفسیره یجیئون من کل ناحیة وقال الباقر ع یحبس اولهم علی آخرهم یعنی لیتلاحقوا ولیس فی هذه الآیة دلالة علی شیء مما ذکروا وانما توهم انها تدل علی تنوعهم لیس کذلک وقوله وقوله ویومئذ یتفرقون والمراد من الآیة ان اهل الجنة یحشرون الیها واهل النار یحشرون الیها کما دلت علیه الآیات بعدها لکنه اول التفرق علی اختلاف الصور والانواع ولا فائدة فی الکلام علیه وقوله وعلی ما ذکرنا یعنی

في مباحث المشاعر الباطنة

في صور اعمالهم وتحمل ايات المسخ يعني الايات التي ظاهرها المسخ في القران انما المراد منها حشرهم في صور اعمالهم كقوله وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم يريد ان ظاهر الاية ان كل دابة تدب في الارض وكل طائر يطير بجناحيه كانوا
من بني آدم كما هو ظاهر امم امثالكم لكنهم مسخوا دوابا وطيرا ولما ثبت بطلان المسخ كان المراد بالامم والامثال كونهم دوابا وطيرا
يوم القيمة حين يحشرون في صور اعمالهم فمنهم غدا عقبان ورخم ومنهم خيل وبغال وحمير ومنهم قردة وخنازير وافيال ومنهم سباع
وذباب وليس المراد من الاية ما توهم بل المراد منها ان كل دابة في الارض وكل طائر امم جرى فيهم عدل الله بان نديهم الى ما فيه صلاحهم
من التكليف ولو ارسل اليهم نذيرا من نوعهم لان كل نوع من الحيوانات امة بنص القران وان من امة الا خلا فيها نذير بنص القران
وما ارسل سبحانه رسولا الى امة من الامم الا بلسان قومه ليبين لهم بنص القران وان كل امة من الامم تحشر الى ربها فيحاسبها ثم
يلجمها من القران وليس في خصوص هذه الاية ما يوهم المسخ كما توهمه المصنف الا اذا اولها بهذا التاويل البعيد ثم يحتاج الى تاويل تاويله بما
ذهب اليه وليس هذا طريق التاويل انما يصح التاويل فيما يكون ظاهر الاية يوهم المسخ فيصرف ظاهرها الى معنى صحيح واما هو
فقد صرف ظاهرها الصحيح الى تاويله الغير الصحيح ثم حمله على معنى غير صحيح وقوله روايات اخرى كقوله تشهد عليهم السنتهم وايديهم و
ارجلهم بما كانوا يعملون فيه ما في قبله فان ظاهر هذه الاية ليس فيه ما يحتمل مدعاه وانما المراد انهم يختم على افواههم فلا ينطقون
كما قال تع ثم تشهد عليهم جوارحهم لا انهم كانوا من نوع العجم الصم البكم من الحيوانات فهو تاويل بعيد بعد قوله تع اليوم نختم
على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقوله وكقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس فكذلك
ليس في هذه الاية دليل على مدعاه ولا شاهد لما راه وانما المراد منها ما هو في الاية الاخرى قوله تع وانه كان رجال من
الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا وذلك كل ما توهم بعض من الانس واعتقدوا في الجن بانهم يضرون
او ينفعون زاد في اغوائهم واما تاويلها بان الجن قد اغووا اكثرا من الانس حتى اطاعوهم فيحشرون على صور الجن من تفسير ظاهر
الظاهر فهو غير صحيح لانه وان انطبق لفظ كثرة الجن بهم على تفسير ظاهر الظاهر الا انه يلزم منه ان كل من اغوته الجن حتى خرج
عن اصحاب اليمين يكون من الجن لا غير وليس كذلك فالاولى عدم تاويلها على مدعاه وقوله وكقوله واذا الوحوش
حشرت مثله اي لا دلالة في الاية على مدعاه وانما تدل على ان الوحوش تحشر ولو ثبت في السنة والكتاب عدم حشر
الوحوش جاز لمتاولها ان المراد بالوحوش العصاة من بني ادم لكن الامر بالعكس فلا يصح تاويله واما الايات التي تصلح شاهدا
لكثرة لكنه لم يذكر منها شيئا وهي مثل قوله تع افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لايات
لاولي النهى فان له ان يؤولها بكون ضمير الجمع في يمشون يعود الى المهلكين من القرون فاهم الان حيات وعقارب وخنافس
وفيران يمشون في بيوت المخاطبين فيحمل ما يوهم المسخ على انهم كذلك الان مستورون تحت غطاء الصورة الانسانية ويوم
القيمة يكشف عنهم الغطاء ومثلها ما روي عن الصادق انه سئل عن العقرب والخنفس والحية فقال ان الله يقول اولم يهد لهم كم اهلكنا
قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لايات افلا يسمعون اخرجوا من النار فقال لهم الله كونوا اشياء الخ فقوله بالمعنى
ومثل قوله ان هم الا كالانعام اولئك كالانعام بل هم اضل متاعا لكم ولانعامكم وامثال ذلك فانها هي التي يمكن الاستدلال
بها على المدعي في تاويلها واما قوله وقول الصادق يحشر الناس على صور اعمالهم وفي رواية على صور نياتهم وفي رواية يحشر بعض
الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير فهو صريح في المدعي وقوله الى هذا يؤول كلام افلاطون وفيثاغورس وغيرهما
من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة وحكمتهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء يشير به الى ما نقل عنهم ومثله واما كون
كلامهم مقتبس من مشكوة النبوة فصحيح ولكنه وقع فيه التغير من وجوه ثلثة الاول ان احدهم اذا قرئ على نبي من الانبياء وتفرد
واخذ منه فروعا فقد يقع الغلط في تلك الفروع لانه ليس معصوما ولا مسددا من الله كالنبي ع الثاني ان كتبهم كتبوها بلغتهم
السريانية وغيرها والمعربون لها منهم من فسر كل كلمة بمعناها العربي لا كل كلام وتكون الترجمة مخالفة للاصل كما لو فسر في اللغة
الفارسية قسم بجوز فقال قسم يعني وبجوز يعني كل فان المعنى يبطل لان الترجمة كانت مخالفة للاصل اذ الاصل اختلف والترجمة
كل اليمين ولو فسر الكلام بكلام لصح المعنى فمن هذا ومثله يقع الغلط والخطأ الثالث ان الحكماء في غالب اقوالهم يستعملون
الاشارات والرموز واللوازم البعيدة ولا يكاد يفهمها الا من كان طبيعته من نحو طبائعهم وفي علومهم وربما يكون

من القران

واما انه انما تشهد عليهم جوارحهم

المترجم

في بيان المشاعر الباطنة

المترجم لا يفهم مرادهم فيكتب بخلاف مرادهم كما قالوا بان العقل مجرد ففهم كثير منهم ومنهم المصنف ان العقل لا مادة له اصلا وانه
بسيط الحقيقة فهو كل الاشياء كما ذكره في اول كتاب المشاعر ومرادهم ان العقل مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية
لا انه مجرد عن مطلق المادة والدليل على ان هذا مرادهم انهم قالوا اول ما خلق الله العقل فدل كلامهم هذا على ان العقل
ممكن وقالوا كل ممكن زوج تركيبي فاذا كان مركبا كان غير بسيط الحقيقة وانما مرادهم بالتجرد ما قلنا ففي مثل هذا يكثر الغلط
بل قد يحصل الغلط من تحريف الكتاب في الاصل او الترجمة ولاجل ذلك ومثله قد يخالف قول الانبياء فالميزان الموافق لكلامهم
والمخالف هو الكتاب والسنة لا غير ولاجل هذا ترانا لا نكاد نجد قولا من كلام المصنف وامثاله موافقا حتى ان من لم يفهم ربما توهم
انا نتعمد الرد عليهم وانا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين واسئل الله العالم بسري وجهري ان لا يكلني الى نفسي ولا الى احد
سواه قال والذي يذكر في الكتاب الحكمة الرسمية ان شيئا واحدا لا يكون صورة لشيء ومادة لشيء اخر انما يتم بحسب نشأة
واحدة وفيما لا تعلق له اصلا بمادة جسمانية فان النفس المتعلقة بالمادة من شأنها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها
وايضا الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالقوة ونحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة
الجوهرية في جميع الطبايع المادية والنفس الانسانية اسرع المكونات استحالة وانتقالا في الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية
وهي في طورها التكوينية نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم الروحانيات وهي باب الله الاعظم الذي يؤتى منه الى الملكوت الاعلى
اقول ما ذكره لا يصح بحسب نشأة واحدة ولا فيما لا تعلق له اصلا بمادة جسمانية بل يكون الشيء ركنا للمعلول اي مادة له وصورة
لعلته بل كل الاشياء كذلك من فوق الذرة الى ما تحت الذرة فان النور الاول الذي هو اول فائض من فعل الله صورة لفعل
الله تعالى مثل ضرب باسكون الراء فانه صورة لضرب بفتح الراء وهذا النور الذي هو صورة لفعله تعالى مادة لعقل الكل وصورة
العقل الكل الارض الجرز والبلد الميت والعقل صورة للنور المذكور ومادة للنفس والصورة النوعية صورة الخشب ومادة
السرير وصورة وجهك المنفصلة اي الاشراقية صورة وجهك ومادة للصورة التي في المرآة بل كل الاشياء اعراض
لعللها ومخصصات لمعلولاتها لا فرق بين ذلك في نشأة واحدة كما قلنا في الخشب والسرير والصورة في المرآة او غيرها ولا
بين ما لا تعلق له بالمواد الجسمانية كعقل الكل بالنسبة الى النور الذي تنورت منه الانوار وبالنسبة الى النفوس او غير ذلك وانما
اشتبه ذلك عليهم حيث وجدوا زيدا اذا تقوم بنفسه استبعدوا ان يكون صفة وعرضا وذلك لعدم معرفتهم بفعل الله
اذ لو عرفوا ان فعل الله سبحانه ذات قائمة بنفسها بالنسبة الى ما سواها من الخلق وان تلك وجميع الذوات انما هو شعاع تذوتها
وانما تقوم ان فعل الله ومشيته عرض بالنسبة الى ذات الحق عز وجل اذ ليس شيء بحقيقة الشيئية الا هو تعالى ومشيته شيء بنفسه
بنفسها والخلق شيء بمشيته لا بانفسهم قوله فان النفس المتعلقة بالمادة من شأنها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها بنا
على نفيه لكون شيء واحد لا يكون صورة لشيء ومادة لشيء اخر وقد قدمنا ما سمعت في النفس من انها من الملكوت ولا تتعلق
بنفسها بالمواد الجسمانية وانما تتعلق افعالها بالمواد بواسطة الطبايع النورانية والهبائية والمثالية والفلكية لان النفس من حيث
ذاتها من المفارقات فكيف تتعلق بالمواد ومن ان المنقلب في الصور ليس هذه التي هي بنت العقل وانما هي الامارة التي لو صلحت كانت
اخت العقل لا بنته نعم لو صلحت هذه الامارة اتحدت بتلك وقوله وايضا الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل
فهي معقولة بالقوة اما ان الصورة الحسية صورة للمادة الجسمانية فظاهر اذ لا معنى لمحسوسيتها الا لقيامها بالمادة الجسمية قيام
عروض او قيامها بالصورة العارضة قيام صدور وبمحلها قيام ظهور كالصورة في المرآة لكن هذا لا كلام فيه وانما الكلام في
كونها معقولة بالقوة فانا لا نسلم انها معقولة لتكون المحسوسية نفسها معقولة وانما المعقول معناها اذ العقل لا يدرك بذاته الصور
وان كانت جوهرية كالنفوس وانما يدرك ذلك بواسطة الوسائط التي بينه وبين ما يدركه اذا كان تحت مرتبة المعاني وان
اراد بالمعقولية المتخيلة والخيال انما يدرك صورة ما انتزع له الحس المشترك من الصور سواء كانت المنتزعة من مادة ام من صورة فالذي
يدركه الخيال من الصور المحسوسة صورها لا انها بنفسها تصعد حتى تكون معقولة ولا ان العقل ينزل حتى يكون من الحواس الظاهرة و
كان المصنف نسي كلامه السابق في الحواس الظاهرة ان المدرك من المرئي ليس هو الصورة الظاهرة انما تدركها النفس لصورة ملكوتية مماثلة
للمحسوس مع ان النفس نزلة رتبة من العقل فهلا قال هنا ان المحسوسة تكون مدركة للنفس بالفعل بعد ما كانت بالقوة كما قال هنا

له

او قال هناك

فی بیان مشاعر الباطنة

ان الصورة الحسیة یدرکها العقل لصورة مماثلة من عالم الملکوت وقوله ونحن قد اقمنا البرهان علی ثبوت الحرکة الجوهریة
یرید انه اذا ثبت الحرکة الجوهریة بان یکون الجوهر بنفسه یترقی من رتبته الی ما فوقها وهکذا تصاعدا کانت الصورة الحسیة مع
ارتباطها بالمادة صورة عقلیة ونحن قد قلنا انه فهل ما قلت فی الصورة المرئیة کذلک علی ان الحرکة الجوهریة انما یتحقق فی نوعها فان الجوهر
المعدنی لا یترقی حتی یکون جوهرا نباتیا والنباتی لا یکون حیوانیا نعم المعدنی یترقی فی الرتبة المعدنیة کان یترقی من الصخریة الی الزجاجیة ومن
الزجاجیة الی البلوریة ومن البلوریة الی الالماسیة وکذلک النباتی یترقی فی الرتبة النباتیة وهکذا واما قوله تعالی والله انبتکم من الارض نباتا
فلیس المراد ان النفوس الملکوتیة والعقول الجبروتیة تکونت من التراب والمعدن والنبات کما توهم من لم یطهر بعرف ذلک من کلام ائمة
الهدی ع وانما انزلها الله سبحانه من شجرة المزن ووقعت علی النبات والبقول وسرت فی صفو النبات الذی تتکون منه نطفة الظاهرة الحاملة
فی غیبها للنطفة الباطنة وترقت النطفة الظاهرة النباتیة فی رتبة النبات علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم کساها الله تعالی لحما والنطفة
الملکوتیة الناطقة غیب فی النباتیة فی اطوارها هذه فاذا اکتسبت لحما وتمت فی بشرها وشعرها ظهرت الکامنة فی غیب النباتیة وهذا
الظهور هو الذی سماه امیر المؤمنین ع بالولادة الجسمانیة وذلک اذا تم لها اربعة اشهر وهذا معنی قوله تعالی والله انبتکم من الارض نباتا
فهذا معنی الحرکة الجوهریة انها تترقی فی رتبة نوعها لا غیر فلا تکون الحسیة معقولة کیف والمص انکر کون المادیات معقولة فی باب اتحاد العاقل
بالمعقول وجعل المادیة معقولة بالتبع لصورتها العقلیة فی حق الواجب تع فلا نقل انها لیست معقولة بالذات حال مادیتها فاذا تعقلت
عقلت بالذات لان الواجب تع لا یصح هذا فی شان ادراکه للاشیاء اذ لیس حالا ثان کالمخلوق وقوله والنفس الانسانیة اسیر الملکوت الاعلی
اسیح التر وانقلاباتها فی اطوار الطبیعیة والنفسیة والعقلیة فیه کما قلنا ان المنطورة هی الامارة لانها نشات من نفس العالی بعد منه
حل السفل فشانها التقلب فی اطوار السافلین من صور الحیوانات والشیاطین ولاجل کونها من نفس العالی کانت هیئتها تشابه هیئته
فلاجل هذه المشابهة تقبل تعلیمه فاذا تعلمت مما علمه الله کانت اخته والا ردت الی اسفل السافلین وقوله فی فطرتها انها نهایة عالم
المحسوسات وبدایة عالم الروحانیات لیست نهایة عالم المحسوسات ولا بدایة عالم الروحانیات لان نهایة عالم المحسوسات وبدایة عالم
الروحانیات عالم المثال واما النفس الانسانیة فهی وسط عالم الروحانیات لان تحتها من الروحانیات الجوهر الهبائی والطبیعة
النوریة وفوقها الارواح والعقول وقوله وهی باب الله الذی یؤتی منه الی الملکوت الاعلی یدل علی توسطها لانها باب الملکوت الاعلی
فهی من الملکوت الاوسط کما قلنا وهذه صفة النفس الانسانیة لا النفس المنقلبة فی صور المرکبات الخبیثات المسخ طالب کما قال جعفر بن محمد ع
قال وفیها ایضا من کل باب من ابواب الجحیم جزء مقسوم وهی السد الواقع بین الدنیا والاخرة لانها صورة کل قوة فی هذا العالم ومادة
کل صورة فی عالم اخر فهی مجمع بحری الجسمانیات والروحانیات وکونها اخر المعانی الجسمانیة دلیل علی کونها اول المعانی الروحانیة
فان نظرت الی جوهرها فی العالم وجدتها مبدأ جمیع القوی الجسمانیة ومستخدم سایر الصور الحیوانیة والنباتیة وان نظرت الی جوهرها
فی العالم العقلی وجدتها فی بدایة الفطرة قوة محضة لا صورة لها فی عالم العقل **اقول** فی النفس یقول مطلق کل باب من ابواب الجحیم لانها
فیها باب العلم وباب الوهم وباب الخیال وباب الفکر وباب الحیوة وباب العناصر سادس الابواب وهی الباب الاعظم السابع فیه ثلث
طبقات الفلق وهو جب فی جهنم اذا فتح اسعر النار سعرا وهو اشد النار عذابا وصعود وهو جبل من صفر من نار وسط جهنم وانا
واد من صفر مذاب یجری حول الجبل فهو اشد النار عذابا فالباب الاول الجحیم والثانی لظی والثالث سقر والرابع الحطمة والخامس
الهاویة والسادس السعیر والسابع جهنم وابتداء العدد علی هذا الترتیب من باب العناصر لانه الاول والثانی الحیوة وهکذا صاعدا
علی الترتیب وفیها سبعة ابواب من النعیم جنة الفردوس وجنة العالیة وجنة النعیم وجنة دار المقامة وجنة الخلد وجنة الماوی و
جنة دار السلام فان عمل بطاعة الله کانت تلک الابواب ابواب الجنان وان عمل بمعصیة الله کانت تلک الابواب ابواب النیران
واما الجنة الثامنة وهی جنة عدن لیست بابا فی النفس وانما هی باب فی العقل وهو مطیع لله ولا یعصیه ابدا فلهذا لا یکون بابا من النیران
ومن ثم کانت الجنان ثمانا والنیران سبعا ولکل من ابواب النیران السبعة خطیرة وهی ضحضاح من نار کل خطیرة تسمی باسم اصلها نسبتها
الی اصلها نسبة الواحد الی سبعین فی ضعف العذاب وشدته ولکل باب من ابواب الجنة السبعة خطیرة وهی جنة خلق من طین اصلها
نسبتها فی النعیم الی اصلها نسبة الواحد الی السبعین وهی ان الخطایر لبعض المؤمنین وجنان الخطایر لثلث طوایف مؤمنی الجن
والمؤمنین من اولاد الزنا الی سبعة ابطن والمجانین الذین لم یقع علیهم تکلیف ولیس فی اهالیهم احد من اهل الجنة لیستشفع الیهم

ما م

انه ؟

وهج

١٥

في بيان مشاعر الباطنة

واما الجملة الثامنة عشر في ذكر خطيرة لها وانت قد علمت ما قلنا في النفس وقوله وهي السد الواقع بين الدنيا والاخرة اي
والنفس هي السد اي البرزخ المضروب بين الدنيا المتضمنة من صور جميع القوى اي الدواعي النفسانية التي تجد الى موادها في تجد دواعي
الاخرة وهو قوله لانها صورة كل قوة في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم اخر غير هذا يعني انها تتصور بصورة دواعيها الشيطانية
او الحيوانية او السبعية في الدنيا بان تلبس على افسانيتها صورة شيطان او حيوان او سبع وفي الاخرة تخلع الانسانية وتكون تلك الصور
موادا لا شباح تلك الصور وهذا مبني على تجسم الاعمال لا تدخل انها صور في الدنيا مادة في عالم اخر اي في الاخرة والحق في المسئلة
ان الاعمال لا تجسم لانها صور واعراض ولكن العاملين تلبس صور اعمالهم لان مادة العامل تستحيل الى مادة ذي الصورة وحقيقة
ذلك انما هو ذو الصورة ولكنه في الدنيا بصورة الانسان للمجاورة وفي نفس الامر هم شياطين قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا
شياطين الانس والجن وهم حمير قال تعالى ان انكر الاصوات لصوت الحمير وقال تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا واما التجسم في الصفات فصورة
العمل الموافق لامر الله وارادته صورة الثواب ومادته من امر الله الذي امتثله وحبابه من الله سبحانه اي من رحمته واما صورة العمل
المخالف لامر الله فصورته العقاب ومادته من الامر الذي خالفه وحبابه من الله سبحانه اي من غضبه والحق ان النفس اللابسة لصورة ...
انها مادة شيطانية واللابسة لصورة الحيوان مادة حيوانية وكذا اللابسة لصورة السبع مادة سبعية وهي في الدنيا كما هي في
الاخرة فهم شياطين وحيوانات ومسخ وسباع في الدنيا ولكن البسوا صورة الانسان للمجاورة من قوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى ولو كشف لك الغطاء في الدنيا لرأيت شياطين وكلابا وخنازير وقردة وحيوانات ولقد كان الصادق عم
اراهم ابا بصير كك ثم رده محجبا وقوله فهي مجمع بحري الجسمانيات والروحانيات يعني ان النفس الانسانية الناطقة مجمع بحري
الجسمانيات لانها جسم اصلها الطبيعة الجسمانية وتكون عقلا وهذا مبني على قوله الاول واما نحن فنقول اما انها جسم بمعنى
انها نهاية ما يصدق عليه اسم الاجسام وبمعنى انها مركبة من المادة النورانية والصورة الجوهرية مع كونها من المفارقات المجردة
عن المادة العنصرية والطبيعية فصحيح واما انها ليست في كتابة الاجسام ولا لطافة العقول فصحيح فبلحاظ هذا المعنى تكون برزخا
بين عالمي الاجسام والعقول فتكون مجمع ذينك البحرين بمعنى جمعها لبعض صفات كل منهما واما بمعنى ما اراد فليس بصحيح وقد مر بيانه
مكررا وقوله وكونها اخر المعاني الجسمانية دليل على كونها اول المعاني الروحانية فيه ان كونها اخر المعاني الجسمانية دليل على
عدم كونها اول المعاني الروحانية كما ان اخر المعاني النباتية لا يكون اول المعاني الحيوانية او كما ان عالم المثال برزخ بين الاجسام
والمجردات وليس واحدا منهما ولا من احدهما الاعلى نحو ما ذكرنا من ان فيه بعض صفات كل منهما كما هو شان البرازخ لان كلا من
العالمين مغاير للاخر والمغاير من حيث هو مغاير لا يكون غير مغاير ولا يكون كذلك الا مع تعدد الصفات ليكون ببعضها مغايرا
وببعضها غير مغاير والذات البسيطة لا يكون كذلك نعم قد يكون الذات المركبة كذلك ولكنها مغايرة لهما كالهواء بالنسبة الى
النار والماء وقوله فان نظرت الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية ومستخدم سائر الصور الحيوانية و
النباتية وان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل لكن من شانها
ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل اعلم ان النفس لا يوجد جوهرها في هذا العالم وانما يوجد فعلها فيه واما جوهرها
فلا ينزل عن عالم الملكوت وكونها مبدأ جميع القوى الجسمانية من جهة فعلها الا من ذاتها الا ترى انها في عالم الملكوت وفعلها في
الملك لان الفعل لا يقع في رتبة الذات وايضا ان اراد بالقوى الجسمانية القوى المدركة فقد انكرها وانما نسب الادراك والشعور
الى النفس كما تقدم في الحواس الظاهرة بل جعل مدركاتها صورا ملكوتية مماثلة للظاهرة وبالجملة هناك اخرج النفس عن الملك و
خلصها للملكوت حتى في افعالها وهنا جعلها من عالم الملك بذاتها وقال انها آخر المعاني الجسمانية وان اراد بالقوى الجسمانية
القوى الغير المدركة لم يصح كلامه اذ ليست مبدأ للعصب والعروق وما فيها من القوى الا ان يجعلها قوى حيوانية وح يصح هذا
الحمل ويبطل ما قرره هناك في الحواس الظاهرة وقوله ومستخدم سائر الصور الحيوانية صحيح لكنه بفعله ولا ريب ان فعلها مرتبط بعالم
الملك ولهذا قالوا النفس مقارنة بافعالها بالاجسام والنباتات وقوله وان نظرت الى جوهرها في عالم العقل وجدتها في بداية
الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل اذا اراد كون معناها في العقل فصحيح وليس خاصا بالنفس بل الجدار معناه في العقل الا انه
والمراد بالمعنى العقلي انه جوهر لا صورة له اذ الصور ومباديها في الروح وتمامها في عالم النفس وان اريد بالعقل العقل الجزئي فهي فيه

في بيان مشاعر الباطنة

معنى ظلّي منتزع من الخارجي ولا صورة لذلك المعنى الظلّي لكنّه عني به العقل الكلي ومعناها فيه جوهر لا صورة له وليس الموجود في العقل
عين النفس وانما هو معناها وهو بمنزلة البرز للثمرة على الظاهر وفي الحقيقة كالنار الكامنة في الحجر يخرج امثالها بالحك واصلها (هو)
باق واما البرز فانه يفنى في الزرع ويخرج في السنبلة باطوار ومعنى النفس الذي في العقل الكلي اذا ظهر بصورتها الظاهرة لا يذهب
معناها منه كما في الحبة في السنبلة بل هو باق كما هو قبل الظهور ولم يكن العقل فاقد الشيء مما فيه من المعاني فافهم **قال**
لكن من شانها ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل ونسبتها الآن الى صور ذلك العالم كنسبة البرز الى الثمرة
والنطفة الى الحيوان وكما انّ النطفة بالفعل حيوان بالقوة فكذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة واليه الاشارة بقوله تعالى قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي انّما الهكم اله واحد فالمماثلة بين النفس النبي ص والهم وساير النفوس من البشرية في هذه النشاة وللخروج
بالوحي الالهي من القوّة الى الفعل صار افضل الخلايق واقرب الى الله من كل نبيّ وملك لقوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرّب ولا نبيّ مرسل **اقول** قد ذكرنا على قوله لكن من شانها ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوّة الى الفعل فيما مضى
وفيما ياتي عدم صحة ذلك الخروج على تمثيل نسبتها الآن الى صور ذلك العالم بنسبة البرز الى الثمرة لانّ ذلك اليق لتمثيل قوله
اذا نظرت الى جوهرها في العالم العقلي مع ما فيه من النقض وانّما التّمثيل الصحيح ما مثّلنا به من النار الخارجة من الحجر بالحك ولذا
ذكرناه هناك وتمثيلها في هذا العالم بالنّسبة الى تطوّرها حتّى تكون عقلا بالبرز بالنّسبة الى الثمرة ايضا لا يصح لانّ البرز
ثمرته مثله وهذا يصحّ على قولنا انّها لا تخرج عن طورها النفساني كبرز الحنطة فان ثمرته حنطة من نوعه ولا تكون تمرا بل
الذي من شانها الّا تتعدى طورها وليس من شانها ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوّة الى الفعل بل انّها بان ينتقل
ذلك المعنى الى عين النفس بحيث يكون العقل خاليا عنه وانما يخرج مثالها الى البدن كما تخرج النار من النار الكامنة في الحجر
بالحك واراد بصور ذلك العالم المعاني العقلية وليس كذلك بل الصّور صور والمعاني معان اذ الصور هيئات هندسيّة والمعاني
هيئتها معنويّة وقوله والنطفة الى الحيوان يريد به انّ نسبة هذه النفس في هذه الحالة الى صور ذلك العالم اي العالم العقلي
بمعنى ترقيها في تطوّراتها حتّى تكون بعينها عقلا كنسبة البرز الى الثمرة والنطفة الى الحيوان وقد سمعت ما قلنا في النفس وانّها
لا تكون عقلا بل اذا كملت وعادت اليه شابهته كما قال امير المؤمنين ع في حديث الاعرابي حيث قال في النفس اللاهوتية الكلية
اصلها العقل منه بدئت وعنه دعت واليه دلّت واشارت وعودتها اليه اذا كملت وشابهت لانّ هذه النّفس هي التي تسميها
بنت العقل اذا كملت شابهته لا انّها تكون عقلا الا انّ هذه هي النفس الكلية وهي اللوح المحفوظ والعقل هو القلم واللوح لا يكون
قلما وليست هذه النفس المتقلبة في الصور الحيوانية لانّ المتقلبة هي النفس الامّارة كما مرّ وهي اذا تعلمت من العقل حتى كانت
مطمئنة كان اخا العقل وقد سمعت ايضا انّ التمثيل بالبرز الى الثمرة ليس بمطابق وتمثيل النّسبة بالنطفة ايضا غير مطابق فانّ النطفة
لا تكون نفسا حيوانية فلكيّة ولا ناطقة قدسية لانّ النطفة لا تكون من ذاتها الّا النفس النّباتيّة ولكن تتلطف منها ابخرة نارية
وهوائية وترابية اجزاء سواء من كلّ جزء واجزاء مائية جزءان فتجتمع الاجزاء الخمسة وتطبخها الطّبيعة بمعونة اشعة الكواكب التي (عنصرية)
يلقيها اكر الافلاك طبخا معتدلا وتتلطّف حتّى تشابه في اللّطافة والاعتدال جرم فلك القمر فتشرق نفسه عليها فتظهر فيها
بذلك الاشراق النفس الحيوانية الفلكيّة الحسّية وقد كانت النّفس النّاطقة القدسيّة غيبا في غيب النطفة النّباتية اي نطفة معتوقة
نزلت من شجرة المزن من علّيين وتعلّقت بمادة النّطفة الظّاهرة لانّ الناطقة كمنت في الفلكيّة والفلكيّة كمنت في النباتية
والنباتيّة تعلّقت بالنّطفة الظّاهرة وظهور الحيوانية الحسيّة الفلكيّة بالولادة الجنينية عند تمام الاربعة الاشهر وبعد ايجاد
النّاطقة القدسيّة وظهورها عند الولادة الدّنياويّة فتعلّق الحسيّة تعلّق اشراق كتعلّقها اي الحيوانية الحسّيّة بالنباتيّة
فالنطفة المنيّ النّباتيّة لا تكون حيوانية حسيّة كما انّ الحسّيّة لا تكون ناطقة فضلا عن ان تكون عقلا بالفعل ولا بالقوّة
نعم لو اراد الله سبحانه ان تكون عقلا كانت كما اذا اراد ان يجعل الصّخر والمدر نبيّا فانّه على كلّ شيء قدير وقوله وكما انّ النّطفة
بالفعل حيوان بالقوّة فكذا النّفس بشر بالفعل عقل بالقوّة فيه انّ النّطفة نباتيّة وهي بالقوّة جسم حيواني اي يتعلّق به الحيوانية
الحسيّة من الافلاك لا انّها حيوة بالقوّة وانّما هي محلّها كما قلنا وقوله فكذا النّفس بشر بالفعل عقل بالقوّة مثل الاوّل لانّه
بني استدلاله على المجازفة والالفاظ والظّواهر فانّ البشر بمعنى الخلق وسمّي بشرا لظهوره ولانّه خلق من بشرة الارض والمراد به (الجسم)

في بيان مشاعر الباطنة

الجسم اذ ليس النفس بشرا وانما البشر الانسان الظاهر ذو الجسد لا ذو النفس والا لصح كون الملك بشرا لانه نفس فلا معنى لشطره
فلا يكون النفس عقلا لا بالفعل ولا بالقوة كما لا يكون التراب الظاهر نفسا بالقوة وقوله واليه الاشارة في قوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الي انما الهكم واحد في الاحتجاج في تفسير العسكري ع في سورة البقرة وقال ع في هذه الاية يعني قل لهم انا في البشرية مثلكم
ولكن ربي خصني بالنبوة دونكم كما يخص بعض البشر بالغنى والصحة والجمال دون بعض من البشر فلا تنكروا ان يخصني ايضا بالنبوة
فالمراد بالبشر شخص ظاهر كغيره في الظهور لا كالملائكة والعقول والارواح والنفوس خصه بالنبوة وتاويله بان نفسه بشر محسوس
كغيره ثم جعله نبيا حيث كان البشر الظاهر صالحا لنهاية درجات الامكان وهذا التاويل انما يصح لو كانت الجمادات والنباتات والحيوانات
والنفوس والارواح والعقول من طينة واحدة كما توهم البعض فانه على فرض هذا الوهم يمكن التاويل للاية بما قال تاويلا غير صحيح اذ
على هذا الفرض يرد على هذا التاويل ان لطيف الشيء لا يساويه كثيفه ولا يكون الكثيف منه لطيفه الا بقلب طبيعته واما على القول
الحق من ان طينة العقول لا يكون لشيء من الاجسام فيها نصيب فلا يصح ان يكون النفس مادية لا عقلية بل كما قال تعالى وما منا الا
له مقام معلوم ولا تكون البشرية التي ساوى فيها الناس ص هي التي كانت محلا للنبوة والوحي فان محل التعظيم ورفع الشان
منه لا يساويه فيه احد روي في بصائر الدرجات بسنده الى محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول خلقنا الله من
نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا خلقا وبشرا نورانيين لم
يجعل لاحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبا وخلق ارواح شيعتنا من ابداننا وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل
من تلك الطينة ولم يجعل الله لاحد في مثل الذي خلقهم منه نصيبا الا الانبياء والمرسلين فلذلك صرنا نحن وهم
الناس وصار الناس همجا في النار والى النار الخ والاحاديث في كون طينتهم ع لا يشاركهم فيها غيرهم وفي كون الوجودات
الحادثة مراتب بعضها اشعاع من بعض وان كل مرتبة لا تخرج عن طور نوعها كثيرة جدا ومن نظر في ايات الله سبحانه وامثاله
التي ضربها لعباده في الافاق وفي انفسهم ظهر ان الحق ما دلت عليه الاحاديث بحيث يشاهد ذلك راي العين انما
خفي الحق مع ظهوره ووضوحه عن الاكثر لانهم ما اتوا البيوت من ابوابها وذلك لان الله سبحانه امرهم بالاقتداء بهداة
وضعهم لهم والاخذ عنهم والرد اليهم واقتدوا بغيرهم واخذوا عنهم فضل بهم عن الطريق وهم لا يعلمون انظر الى المص
وقوله فالمماثلة بين نفس النبي ص وآله وسائر النفوس من البشرية يعني ان نفسه الشريفة ص واله ونفوس العلوج والاعراب سواء في الطينة
وانما فضلت نفسه نفوسهم بالوحي ولا يتدبر قول الله الله اعلم حيث يجعل رسالته وكانه ما سمع الاحاديث المتواترة معنى انهم ع يتكلمون
في بطون امهاتهم وان كان فاطمة عليها السلم تعلم امها خديجة احكام عباداتها وما تحتاج اليه وكان الامام من آل محمد ص والله اذا
خرج من بطن امه وضع يديه على الارض وسجد لله سبحانه واذا رفع راسه قال له ابوه يا بني اقرا المصحف والتورية والزبور والانجيل
والقران ولو اذن له ابوه لاخبر بما كان وما يكون الى يوم القيمة وفي خطبة يوم الغدير والجمعة لعلي ع كما رواه الشيخ في المصباح قال
واشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه في القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه امرا
وناهيا عنه اقامه في سائر عالمه في الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا تحويه خواطر الافكار ولا تمثله
غوامض الظنون في الاسرار لا اله الا هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوتيته واختصه من تكرمته بما لم يلحقه
فيه احد من بريته فهو اهل ذلك بخاصته وخلته اذ لا يختص من يشوبه التغيير ولا يخالل من يلحقه التظنين وامر بالصلوة عليه مزيدا
في تكرمته وطريقا للداعي الى اجابته فصلى الله عليه وكرم وشرف وعظم مزيدا لا يلحقه التنفيد ولا ينقطع على التابيد الخطبة فبالله
عليك تامل كلامه ووصفه ع لهذا النبي السيد الاكبر مثل قوله استخلصه في القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل
من ابناء الجنس ومثل قوله فهو اهل ذلك بخاصته وخلته ومثل قوله اذ لا يختص من يشوبه التغيير الخ فهل مثل هذا ص تكون نفسه من
نوع نفوس العلوج والاكراد والبوادي الذين هم اجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله ص واله فاذا فهمت ما ذكره ع وما
اشرنا اليه ظهر لك من غير احتمال مناف ولا شبهة انه ص انما بلغ ما بلغ بالوحي لكون نفسه الشريفة من الملكوت الاعلى خلقها الله
سبحانه من طينة مكنونة عنده لم يشاركه فيها احد الا اهل بيته الطاهرين ع واليه الاشارة بقوله وانك لعلى خلق عظيم وقوله و
سراجا منيرا وفي الحديث اشارة بينة لاهل الاشارة في قوله ع لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها اذ كل شيء لا يتجاوز مبدئه منه

وقال

فی بیان مشاعر الباطنة

وقال جبرئيل ع لو تقدمت انملة لاحترقت وفي قول امير المؤمنين ع المتقدم في حديث الاعرابي في النفس قال ع في النفس النباتية و الحيوانية
الحسية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة وفي النفس الناطقة قال ع فاذا فارقت عادت الى ما منه
بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة الخ لانها خرجت من مبدئها متميزة متشخصة فتعود اليه كذلك بخلاف النباتية والحيوانية فانهما
ولو كانتا مثلها اذا عادت الى ما منه بدئت انعدمت صورتها وبطل فعلها ووجودها واضمحل تركيبها فابن الثريا وابن الثرى ولو
كانتا اصلا لها لكانت مثلها وقوله قوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل هذا اولا كلام فيه ولكنه لا شاهد
له فيه وهذا الوقت هو حالهم ع في المقامات التي اشار اليها الصادق ع في قوله لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن الخ
وفي رواية الا انه هو ونحن نحن وهذه حالة كونهم محال مشيته والسن ارادته وذلك مثل الحديدة المحمية بالنار فانها هي النار من حيث
الحرارة والاحراق والنار هي ومن حيث الذات النار النار والحديدة الحديدة وقوله ص لا يسعني فيه لانه باب الله الى جميع خلقه ولا
يكون احد بعده وبعد اهل بيته يقوم مقامهم لان من سواهم لا يحتمل ان يكون واسطة بين الله عز وجل وبين خلقه اجمعين والى هذا
الخ اشار تع في قوله ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن الخ اذ غير عبده ص واله لا يسع جميع مراد الله في
خلقه وان وسع البعض **قال** قاعدة اعلم ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول قليلة العدد نادرة
الوجود جدا الى افراد الناس والغالب من افراد النفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلا بالفعل ولكن لا يلزم من ذلك بطلان
تلك النفوس بعد الموت كما ظنه الاسكندر الافرودیسي انه كان ذلك الظن على ان العالم عالمان عالم الاجسام المادية وعالم العقول
وليس كذلك بل ان في الوجود عالما اخر حيوانيا محسوس الذات كهذا العالم يدرك بحواس حقيقية لا بهذه الحواس الداثرة وذلك العالم منقسم
الى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكل ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ونار محسوسة فيها عذاب
الاشقياء من جحيم وزقوم وحيات وعقارب **اقول** ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل بان يكون عقلا بالفعل ان اراد به
حصولها في عالم الاكوان فانه لم يكن ولا يكون على جهة الاقتضاء والتبيين الا ان يشاء الله فانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وان اراد حصولها في عالم الامكان فجميع النفوس كذلك وان كانت مختلفة في نفسها من قلة الوسائط وكثرتها والمص بناء على كلامه
المتقدم اورد هنا ان بعض النفوس تكمل فتكون عقلا بالفعل كما في المعصومين من الانبياء والمرسلين والائمة الطاهرين ع الا
انها بالنسبة الى باقي النفوس قليلة جدا واكثر النفوس ناقصة لم تكمل ولا يلزم من عدم كمالها بطلانها بعد الموت بل لها كون بعد
الموت وقبل يوم القيمة في نعيم او عذاب اليم ونقل عن اسكندر الافرودیسي ان النفوس تبطل بعد الموت وقوله ومبنى ظنه على ان
هذا العالم عالمان الخ عالم الاجسام المادية وعالم العقول والنفوس الناطقة ليست من واحد منهما فيجري عليها حكمه فاذا لم تكن من عالم
العقول عالم البقاء ولا من عالم الاجسام عالم الفناء كانت باطلة فرد عليه المص بانه ليس كذلك بل ان في الوجود عالما اخر متوسطا
بينهما حيوانيا محسوس الذات وهو عالم برزخي كهذا العالم لا يدرك بهذه الحواس الداثرة بل بحواس حقيقية وهذا بناء على مذهبه
كما تقدم ان للنفس حواس ملكوتية وانها تدرك بها الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات بصور ملكوتية مماثلة لهذه المدركات
وقد تقدم الكلام على كلامه وبيان ان هذه النفوس الناقصة تحشر الى ربها في البرزخ كل بعمله لان هذا العالم منقسم الى جنة محسوسة
فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكل ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين والى نار محسوسة فيها عذاب الاشقياء
من جحيم وزقوم وحيات وعقارب وقوله في هذه الجنة وهذه النار انهما محسوسة تشعر بان جنة الاخرة ونارها معقولتان فان
اراد ذلك فقد قال بغير قول المسلمين وان اراد المحسوسة انهما في الاجسام المادية كما يوهم ظاهر الاخبار ان الجنة عند مغرب الشمس و
فيهما — النار عند مطلعها فهو كلام قشري وانما هما في الاقليم الثامن والجنة عند مغرب الشمس ويكون الليل والنهار فيهما كما قال تع
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والنار عند مطلع الشمس ويكون فيها الليل والنهار كما
قال تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا لما علم ان الاخرة ليس فيها غدو ولا عشي لا في الجنة ولا في النار وقوله ونكاح
قد اختلف العلماء في جنة الدنيا هل فيها نكاح ام لا والحق ان فيها نكاحا فان ابانا ادم ع تزوج امنا حواء في هذه الجنة لانها
هي الجنتان المدهامتان كما تفيده الاخبار وقد ذكر بنحو ما والحور مقصورات في الخيام لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وهذا
الاقليم اعني الثامن الذي فيه جنة الدنيا ونارها اسفله على محدب محدد الجهات ربته فافهم ثم اعلم ان النفوس الناقصة

في بيان مشاعر الباطنة

على ثلاثة اقسام قسم من محض الايمان محضًا وهؤلاء بعد الموت تاوى ارواحهم الى الجنة التى فى المغرب اعنى المدهامتان واذا
كان فجر يوم الجمعة والاعياد صاح بهم الملك وركبوا نجائب من نور عليها اقباب من زبرجد فياتون وادى السلام بظهر
الكوفة ويكونون هناك الى الزوال ثم يستاذنون الملك فى زيارة اهاليهم وحفرهم فياذن لهم فاذا كان وقت العصر صاح
بهم الملك فيركبون نجائبهم فيطيرون بين السماء والارض الى غرفات الجنان وقسم من محض الكفر والنفاق محضًا
وهؤلاء بعد الموت تأوى ارواحهم الى النار التى عند مطلع الشمس فاذا كان وقت غروب الشمس حشرت ارواحهم الى برهوت
فى حضرموت واما اجسامهم فمن محض الايمان يخد له خد من الجنة الى قبره يدخل عليه منها الروح الى يوم القيمة ومن محض
الكفار والنفاق محضًا يخد له خد من النار الى قبره يدخل عليه من الشر والدخان الى يوم القيمة وقسم ليس له محض
فى شئ فهؤلاء لا تكون ارواحهم مع اجسامهم فى قبورهم وليس لهؤلاء برزخ وانما ينامون فى قبورهم الى نفخ الصور و
يمكن ان يحمل كلام اسكندر الافروديسى على نفوس اهل القسم الثالث فانهم اذا ماتوا بطلت نفوسهم بالنسبة الى
حكم البرزخ وهو حمل بعيد لان نفوسهم لا تبطل وانما هى متميزة فى قبورهم ولو اراد به النفوس الحيوانية الحسية الفلكية
صح الحمل لانها هى التى تعود بعد الموت الى ما منه بدئت عود ممازجة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل
تركيبها فاذا كان يوم القيمة حشرت الى ربها فحاسبها باعمالها فاما الى الجنة واما الى النار **تنبيه وتذكرة** اعلم ان الجنان
الثمان وخطايرها السبع والنيران السبع وخطايرها السبع كلها من الامور المحسوسة وكلها فى الزمان وكلها جوهرة وكلها
عاقلة وكلها عقلية وكلها دهرية وكلها جسمانية بمعنى ان كل ما فيها فيه صفات الاجسام وافعالها ومدد الزمان وتجدده
وصفات النفوس وافعالها وصفات العقول وافعالها وامداد الدهر وثباته فيدرك الاجسام فى الجنة ما يدركه
العقول وتدرك العقول ما تدرك الاجسام هذا مجمل الوصف وياتى له تفصيل ان شاء الله **قال** ولو لم يوجد فى ذلك
العالم لكان ما ذكره حقا لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرايع والكتب الالهية من اثبات البعث للجميع وشيخ الفلاسفة ابو على
نقل ما ذهب اليه اسكندر وما قدر على دفعه فى رسالة الحجج العشر وغيرها على انه قد مال اليه فى رسالة اخرى فى سؤلات
ابى الحسن العامرى عند اتصاله بالشيخ وبالجملة المنقول من امام المشائين على رواية اسكندر ان النفوس الناقصة
الهيولانية منفسخة بعد الموت وعلى رواية ثامسطيوس انها باقية وهذا مشكل على ضوابطهم لانها اذا كانت باقية ولم
ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذب بها ولا فضيلة عقلية تلتذ بها ولا امكن ان تكون معطلة من الفعل والانفعال و
قالوا ان عناية الله واسعة فلا بد ان تكون لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل
الكل اعظم من الجزء وما اشبه ذلك ولذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة والنار هذا ما قاله الشيخ وما ادرى اى
سعادة يكون فى ادراك العمومات الاولية **اقول** يعنى به انه لو لم يوجد عالم البرزخ فى الكون لكان ما ذكره اسكندر
الافروديسى حقا لا مدفع له لان النفوس الناقصة فوق عالم الاجسام فاذا فارقت لم تنته الى عالم الاجسام وهى تحت
عالم العقول فاذا فارقت لم تصل اليها فتبطل اذ ليس لها ماوى واما اذا ثبت عالم البرزخ فانها اذا فارقت عادت
اليه لانها برزخية فلا يتطرق عليها ابطال فعلى قوله لو فرض عدم عالم البرزخ يلزم تكذيب الشرايع والكتب الالهية
فانها ناصة على بعث جميع النفوس الناقصة وغيرها بل ساير النفوس الحيوانات وعبارة المص ليس هنا منسبكة بل
الاولى ان يقول ان ما ذكره الاسكندر ليس حقا لمخالفته لساير الشرايع والكتب الالهية ولوجود عالم البرزخ الذى
يكون مرجعا لها قوله وشيخ الفلاسفة ابو على يعنى ابن سينا نقل ما ذهب اليه الاسكندر وما قدر على دفعه يشير الى ان دفعه
يكون باثبات عالم البرزخ لكنه لم يهتد الى رد كلامه بان النفوس الناقصة الهيولانية منفسخة بعد الموت وابن سينا
اتجه عنده كلامه بان هذه النفوس ارتفعت عن الاجسام وانحطت عن العقول فلو لم نقل بانفساخها وبطلانها لزمنا
كون متحيز ذى وضع لا فى حيز ولا ذا تعلق والمص رده باثبات متعلقها وحيزها وهو عالم البرزخ وقوله وعلى رواية
ثامسطيوس انها باقية بعد الموت لانها ليست من نوع الطبايع الداثرة واستشكل هذا المص بناء على ضوابطهم من ان
القول ببقائها مع عدم كمالها فى طرفى السعادة والشقاوة يلزم منه التعطيل لانها اذا كانت بعد الموت باقية ولم ترسخ

بعد الموت ع

فيها

فى بيان مشاعر الباطنة

لهاانه بلذة نفسانية تبعث بها وتخرج بذلك عن حكم التعطيل لم ترسخ فيها فضيلة عقلية تلتذ بها وتتنعم بلوازمها
لم يجوز تعطيلها من الفعل والانفعال كما هو شان سائر الكائنات تنشأ الاشكال على قواعدهم من ان انواع النعيم منحصر
فى اكتساب الكمالات والفضايل النفسانية وانواع التالمات منحصرة فى اكتساب النقايص والرزايل النفسانية فاجاب بعضهم عن الاشكال
الوارد على كلامه تامسطوس جريا على طريقتهم فقال ان عناية الله بصنايعه واسعة فاذا قيل ببقائها تبعا للشرايع والكتب الالهية جاء
فى العناية العامة ان يحصل لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل الكل اعظم من الجزء لان هذه رتبة
هذه النفوس الناقصة اذا لم تنتقل عن طبعانيتها باكتساب خير او شر ولاجل عدم انتقالها عن طور الاول نشأتها قيل فى نفوس الاطفال
بين الجنة والنار اى لم ترسخ فيهم فضيلة يكونون بها فى الجنة ولم تهملهم العناية الى تخلية يكونون بها فى النار قال المص هذا ما قاله

العناية م

الشيخ من ان الواسعة لم تهملهم من سعادة وهمية كجاهل يفرض ويتوهم انه عالم ويفرض ما يترتب على العلم وخامل تتوهم انه ملك و
يفرض ما يترتب على السلطنة وكفقير يفرض انه غنى ويتوهم ما يترتب على الغنى فانه يلتذ ويتنعم بذلك التوهم والتخيل او بحصول علم
بالاوليات كمعرفة ان الكل اعظم من الجزء فهذه الامور وامثالها تخلص من لزوم التعطيل من الفعل والانفعال ثم توقف المص
بظم كلام الشيخ فى قوله اى سعادة تكون فى ادراك العمومات الاولية هذا ظاهر علمهم وباطنه واما المستفاد من كلام ائمة الاطهار ع
فهو ان المخلوق انما هو مخلوق بالتكليف للتكليف فعلة الايجاد التكليف و مقومات التكليف القبول فلولا القبول لما يؤمر
او لمخالفة لم يكلف ولو لم يكلف لم يوجد وقبوله على حسب استعداده كونه فمن قبل ما امر به اقيم فى احسن تقويم ومن لم يقبل ما امر به
رد الى اسفل السافلين ومن قصر على الغايتين كان خلط عملا صالحا واخر سيئا وكالمرجين لامر الله وكالبله والاطفال و
الشيوخ الذين ضعفت مشاعرهم والمجانين الذين لم يدركوا رتبة التكليف مكلفين تكون ارواحهم بعد الموت فى قبورهم مع
اجسامهم كحال النائم الذى لا يجرى عليه فى نومه الحلم تبطل نفوسهم وليس لها برزخ لا فى نعيم ولا فى عذاب كما توهم المص
وانما هى جامدة فى قبورهم مع اجسامهم الى يوم النشور فاذا نفخ فى الصور خرجت نفوسهم باجسادها وقد زالت عنها الاعراض
المانعة لها من البلوغ الى ما خلقت له بان اكلت الارض ما فيها من الاعراض ورجعت الى حالها حين التكليف الاول فى عالم
الذر فانهم حينئذ لا مانع لهم وانما المانع لهم عرض لهم فى هذه النشأة الدنياوية ولهذا قال تع لاولياته وملائكته اشهدوا فقالوا
شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية الاية فانه تع اشهدهم عليهم
فى حال صحوهم واجابتهم عن اختيار وشعور فلما نزلوا فى هذه الدار لحقتهم اعراض الاغيار وغفلوا عما عاهدوا عليه الملك
الجبار فاخروا السؤال الى ظهور الحال فبقوا فى قبورهم فى الارض الى ان اكلت ما فيهم فاذا قاموا يوم البعث قاموا كما خلقوا لا
مانع لهم كما قال تع ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة قال كما بدأكم تعودون فليس جواب سكندر فى اثبات العالم

بين م

البرزخى بل الجواب الحقيقى انه لا يوجد شئ مسلوب الانصاف بل كل شئ عامل بعمله لا فرق بين النفوس الكاملة والناقصة
ولا بين العقول والاجسام ولا بين الحيوانات والجمادات وان من شئ الا يسبح بحمده فما من شئ الا ويبلغ ما خلق له والنفوس
الانسانية فوق النفوس الفلكية الحيوانية الحسية والحيوانية الحسية فوق الاجسام فالنفوس الانسانية الناقصة مأوى
تلحق به وتجاور النفوس الكاملة والحسية تبطل بعد الموت وتضمحل تركيبها وتعود يوم القيمة ثم الى ربهم يحشرون والمراد ببطلانها
امتزاجها باصلها الذى منه بدئت لا افنائها واما الانسانية فلا تبطل لانها لا تمتزج باصلها وانما تبقى فى قبرها متميزة متشخصة
وانما لم تلحق باحدى الدارين دار السعادة والشقاوة لانها لم تستوف مدة تكليفها فانظرها مدة التيقظ والانتباه لئلا
يقولوا ربنا لولا اخرتنا الى اجل قريب نجب دعوتك ولما غلب على مشاعرهم الاعراض لم يفهموا وما كان الله ليضل قوما ع
اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فانظرهم حتى صفت مشاعرهم فجدد لهم التكليف والحساب يوم الحساب فلحقت كل نسمة بما
منه خلقت وليست سعادة الناقصة وشقاوتها وهمية بل حقيقية وان كانت تابعة للكاملة لان السعادة والشقاوة فرع على التكليف
وتسبيح كل شئ بحمده شاهد بحقيقة التكليف كيف وقد صرح به تع فى حق الجمادات فقال تع لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين وطائعين جمع مذكر سالم لا يستعمل الا للعقلاء ولانه تع جعل فى الجمادات من العقول مناط تكليفهم بنسبة حالهم
كما جعل فى الانسان كذلك فكل شئ من حيوان او جماد يبلغ ما خلق له والا لكان لهم الحجة على الله تع فسعادة كل شئ وشقاوته على

[illegible] معاد من لكونه القول ببطلان شيء من النفوس الانسانية بل و القول ببطلان [illegible] بعد
الموت يعني لغير رجوعها كما قال امير المؤمنين ع وتعود يوم القيمة وببطلان النفوس الانسانية بين التخمين يعني [illegible] وتعود
يوم القيمة حق كما قال الصلوة والسلام على من اتبع الهدى واما كون نفوس الاطفال بين الجنة والنار فذلك حال لتجديد التكليف
لهم وسؤالهم لانهم لا يسألون في قبورهم اذ لا برزخ لهم فيوقفون بين الجنة والنار بمعنى تكليفهم بعرضهم على القيام بامر الله بان يامرهم
بالدخول في نار الفلق بعد البيان فمن اطاع الله تع ودخلها كانت عليه بردا وسلاما واخرج منها وادخل الجنة ومن عصى النطفة
وبمعنى انهم على احدى الحالتين اما دخول الجنة او دخول النار اذ لم تبين حالهم في ذلك الموقف الا بعد التكليف بدخول الفلق فهم
بين ان يطيعوا فيدخلوا الجنة وبين ان يعصوا فيدخلوا النار قال واما النفوس العامية الغير الفاجرة التي لم تكتسب شوقا
الى العلوم النظرية فالفلسفة عن اخرهم لم يكشفوا القول عن معادها ومعاد من في درجتها اذ ليس له درجة الارتقاء الى عالم القدس
العقلي ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات لبطلان التناسخ ولا بفنائها راسا لما علم من استحالة الفساد على غير [illegible]
فبعضا اضطروا الى القول بان نفوس الصلحاء والزهاد تتعلق في الهواء بجرم من بخار ودخان يكون موضوعا لتخيلاتهم لتحصل مركب
لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء فيه وطائفة اخرى نفوا هذا القول في الجرم الدخاني وصوبوه في الجرم السماوي وصاحب
الشفاء نقل هذا الرأي من بعض العلماء ويمدحه بانه ممن لم يجازف في الكلام حقا وكذا صاحب التلويحات استحسن القول بالتعلق
بالجرم الفلكي في السعداء واما الاشقياء فقال انه ليست لهم قوة الارتقاء الى عالم السماء لانها ذوات نفوس نورية واجرام
شريفة قال والقوة تجرهم الى التخيل الجرمي وليس بممتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كري غير متخرق هو نوع
بنفسه موضوعا لتخيلاتهم من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم يشرب فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وهي عن
مسلك حقيقة العرفان ومنهج انوار القرآن بعدة مراحل كما بيناه في الشواهد الربوبية من وجوه المفاسد العقلية اللازمة
لها اقول ذكر هنا بعض اقوال الفلاسفة المبنية عندهم على قواعدهم النظرية المخالفة للشرائع الالهية وهو انهم بنوا مذهبهم
في النعيم الاخروي انه هو التلذذ بالعلوم النظرية ولا طريق الى تحصيل النعيم الاخروي الا معرفة ما قرروا من الحكمة وتدقيق
الحقائق مثل معرفة قوس السحاب والهالة وما حقيقة ذلك واين ما هو موجود في بصر الناظر او في الغيم الرقيق مع اشراق
اشعة النير عليه وما حقيقة تلك الالوان وما العلة في ترتيبها واستدارتها ومعرفة استضاءة النار واين هو من السراج
ما النير منه وامثال ذلك وكان يكثر منهم ربما لا يصلي ولا يصوم ولا يفعل مقتضى الشرائع السماوية ويعتقد ان النجاة فيما
يقرره بتخمينه وظنونه ولهذا قالوا النفوس العامية هي التي لم تكتسب شوقا الى العلوم النظرية ولم يكشفوا عن حقيقة معادها
لانهم ما عرفوا احكامها من جهة انهم وجدوها ليس لها درجة الترقي الى مراتب العقول لانهم لا تعرف البحث في تلك المسائل
النظرية وثبت عندهم بما قررته الشرائع من بطلان التناسخ ولم تقدروا على القول بنفيها وعدمها اصلا لما قرروه من ان الفساد اهلم
انما يتطرق على هذا العالم المتغير المتبدل واما ما ثبت ارتفاع رتبته عن المواد الطبيعية فلا يمكن الحكم عليه بالفساد لانه
ثابت بات فوقف الاكثر عن الكلام في احوال تلك النفوس بعد الموت اذا فارقت اجسادها وما يكون حالها قبل القيامة
الكبرى فوقف حيرة ومن جسر وتكلم قال بما تسمع مما نقله المص عنهم مما يشهد عليهم انهم جهلاء الاحكام فان الحكيم اما ان
يقطع بالشيء عن الدليل القطعي الخاص الى الدليل الظني فانه تخميني مبني على التخمين واما ان يرجع الى اهل الشرع عم
فينقل عنهم بعد ما ثبت عندهم انهم ينطقون عن الوحي الالهي او يسكت كما سكت من قبله ولكن الباب الذي دخل عليهم منه
هذا وامثاله اسقاط اعتبار العمل بالشرائع الالهية في تحصيل السعادة الاخروية وعدم اعتقاد انحصار الحق فيما اتت به الشرائع
فلذا كانوا اصما وبكما في الظلمات من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فمن القائلين من لما لم يجد ملجاء
الى القول بالتناسخ ولا الى القول بالتعطيل والفناء قال ان نفوس الصلحاء والزهاد لعدم ارتقائهم الى درجة العلوم النظرية
ولعدم انهماكهم في الشهوات الدنياوية لم تصل نفوسهم الى مراتب العقول لجهلهم بالعلوم ولم تنحط نفوسهم الى حضيض النزاع مع
اجسادها في القبور لتجافي نفوسهم عن بعض الامور الدنياوية في الجملة وحيث كانت نفوسهم لها تخيل ما وجب ان يكون لها تعلق
بشيء مناسب لمرتبة تخيلها فتنصرف الى جهة الهواء فتتعلق بجرم مركب من بخار ودخان يكون موضوعا لتخيلاتهم فتحصل لهم

في بيان مشاعر الباطنة

مفارقة الارواح للاجساد سعادة وهمية لان حظ تلك النفوس من العلوم النظرية صورة وهمية وكذلك تحصل في ذلك الجرم
الدخاني لبعض الاشقياء شقاوة وهمية لتخيل بعض الصور التي هي من صور الجهل فيه لا انه اي في ذلك الجرم البخاري الدخاني بين
السماء الدنيا وبين الكرة البخارية اذ لا بخار في ذلك منع علم الفريقين عوام الصلحاء وعوام الاشقياء ومنهم طائفة اخرى
نقولها هذا القول في الجرم الدخاني وصوبوه في الجرم السماوي لعدم وجود جرم بخاري دخاني غير السماء تكون فيه صور متخيلة
متعلق به كما برهن عليه علماء الهيئة من انه ليس الا كرة البخار والطبقة الزمهريرية والهواء البسيط كرة النار والسماء نعم سماء
الدنيا يصلح لحصول الصور الخيالية بهؤلاء في هذا الرأي كالذين قبلهم في كل ما اعتبره الاولون الا في المتعلق فان هؤلاء منعوا
من وجود الجرم البخاري الدخاني وجوزوه في السماء سماء الدنيا واما الشيخ في الشفاء فقد نقل هذا القول الثاني عن بعضهم
ووصف من نقل عنه بانه ممن لا يجازف في الكلام حقا وكانه مائل اليه ومثل الشيخ في استحسان هذا الرأي صاحب التلويحات فانه استحسن ان
تعلق ارواح عوام السعداء بجرم السماء واما الاشقياء من العوام فقال انه ليست لهم قوة الارتقاء الى عالم السماء لان السماء
ذوات نفوس نورية واجرام شريفة طاهرة لا يتهيأ فوق عالم العناصر اذ اجرام الافلاك خلقت من الطبايع لا من العناصر ولا تنحط
الى التراب كالنفوس النباتية فاوجبتهم القوة الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كرى
غير منخرق بالكرة الاثيرية هو نوع بنفسه اي ليس من الافلاك ولا من العناصر يكون ذلك الجرم الكري موضوعا لتخيلاتهم
القبيحة من نيران تلذع وحيات تلسع وعقارب تلدغ وجحيم ينصب وزقوم يشرب ثم قال المص فهذه اقوال هذه الافاضل
وهي عن مسلك حقيقة العرفان ومناهج انوار القران بعيدة بمراحل واقول كلامه هذا فيهم صحيح اما انه بعيد عن مسلك حقيقة
العرفان فلان جنسهم للنفوس الناقصة في الرجوع الى الاجساد التي هي من عالم الملك والنفوس من عالم الملكوت لا يطابق
مسلك اهل العرفان لان النفوس اذا كانت من عالم الملكوت فاقل من رجوعها بعد الموت الى ما منه خلقت اي الى
الملكوت فان كانت كاملة بالعلم والعمل كانت بنات العقل واخواته كما اشار اليه سيد العارفين امير المؤمنين ع وخلق
الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد
فقد شارك بها السبع الشداد الخ وان كانت ناقصة جرى على من محض الايمان محضا حسنا القبر ثم تلحق روحه بقول
بمحل الى الجنة الدنيا وعلى من محض النفاق والكفر محضا حساب القبر ثم يعاد روحه الى نار الدنيا وان كان ممن لم يمحض الايمان
ولا النفاق فهو ممن لم يصل اليه البيان وهذا ان كان له عمل صالح خد له خدا من الجنة الى قبره يدخل عليه منه الروح
بفتح الراء فاذا كان يوم القيمة حاسبه بعمله فاما الى الجنة واما الى النار وان كان له عمل طالح خد له خدا من النار الى قبره
يدخل عليه الشر فاذا كان يوم القيمة حاسبه بعمله فاما الى الجنة واما الى النار ولكن على تفصيل يطول ذكره وكذلك يفعل
بالبله والمجانين والمستضعفين والاطفال وفي تفسير علي بن ابراهيم في قوله تع ولكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق
وبما كنتم تمرحون في الصحيح عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر ع قال قلت له جعلت فداك ما حال الموحدين المقرين بنبوة
رسول الله ص من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال اما هؤلاء فانهم في حفرهم لا
يخرجون منها فمن كان له عمل صالح ولم تظهر منه عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التي خلق الله بالمغرب فيدخل عليه الروح
في حفرته الى يوم القيمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال
وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث والفرق بين من يمحض النفاق الخ
كما هو في اشارة اخر هذا الحديث في الناصب وانه يخد له خدا الى النار التي خلقها الله بالمشرق وبين العاصي الذي لم يمحض ان
الماحض يخرج بعد الحساب الى النار بالمشرق ويوم القيمة مصيره الى الجحيم ومن لم يمحض لم يخرج من قبره ويوم القيمة اما الى الجنة
واما الى النار وقولهم ان نفسه بعد الموت تلحق بجرم بخاري دخاني تحت فلك القمر او بفلك القمر او بجرم غير منخرق كما توهمه
صاحب التلويحات نشا عن عدم معرفته بما في نفس الامر وعدم اطلاع على طرق الشرايع الالهية فان مراده بعدم التعطيل على ثبوت
القوابل من المكلفين واعظمها قوابل الاعمال فمن امن وعمل صعدت نفسه الى المكان الذي ذكرناه يتهنا فيه بطاعته ولجنتها
معصيته وذكرها فيه برحمته وهو درجات متعددة متفاوتة ولكل درجات مما عملوا ومن لم يؤمن ولم يعمل هبطت نفسه الى محل

الدخان وج

معصيته

الاشراق الثاني في حقيقة المعاد

معصيته تعالى في المكان الذي ذكرها فيه بسخطه وغضبه وهو مقابل لعليين سافل بنسبة علو عليين فعليون كتاب الابرار
وسجين كتاب الفجار وضابطه مسلك العرفان انه اذا جعل نفوس عوام السعداء بتعلق تخيلها بالجرم الفلكي جعل نفوس
عوام الاشقياء بتعلق تخيلها بالجرم الارضي وهذا في كل شئ بحسبه ومثل النفوس السعداء الكاملة تتعلق بنفس كتاب الابرار
اعني عليين وهو الفلك الثامن المسمى بالكرسي ونفسه اللوح المحفوظ لا يمسه الا المطهرون ومن نزل عن هؤلاء ففي
السموات السبع ونفوسها وهي الجنان السبع والتي فوق الكرسي هي الثامنة ولكل درجات مما عملوا ونفوس الاشقياء الكاملة
في مراتب الشقاوة تتعلق بنفس كتاب الفجار اعني سجين وهو الصخرة التي تحت الملك الحامل للارض السابعة ونفسه الذي هو
تحت الطمطام اعني الظلمة وهي تحت جهنم وهي تحت الريح العقيم وهي تحت البحر وهو تحت الحوت وهي تحت الثور وهو تحت الصخرة
سجين ومن نزل عن مقام هؤلاء من الاشقياء ففي الارضين السبع ونفوسها وهي النيران السبع وجعلهم تخيل الشقي في جهنم
وتخيل السعيد بعيد عن حقيقة العرفان وانوار القرآن فان الذي يفيده العرفان والكتاب والسنة ان محل تخيل الخيرات
الطاعات في السموات فالخيال الحق في السماء الثالثة اعني فلك الزهرة ومحل تخيل الشرور والمعاصي في الارضين فالخيال
الباطل في الارض الثالثة وهي ارض الطبع قالوا وانها اصغر كالزعفران والعلم بالخير خزانته نفس فلك البروج والعلم
بالشر خزانة الثرى وهو نفس كتاب الفجار واما النفوس العامية الجاهلة فانها لم يصل اليها البيان من الله لانها كانت
مسجونة في سجن الطبيعة قد غطت بصرها غشاوات الاعراض وكثافات الجبلات البشرية وارتبطت بها اشباك المواد
العنصرية بثقلها وكدوراتها فبقيت مع جسدها مقبورة في لحود الطبايع الى يوم القيمة فمن خلص منها قبل يوم القيمة لحق
بامثاله واخر تخلص لاكثر يوم القيمة فيقوم خالصا قد وصل اليه البيان وظهر له البرهان فيحاسب واما الى الجنة واما
الى النار ولا يلزم من هذا التعطيل لان التكليف في هذه الدنيا انما هو للتخلص الارادي الحيواني اي الاختياري الانساني
فاذا كان الكدورات والكثافات متراكمة بحيث عجزت الارادة الاختيارية الانسانية عن تخليصها دفنت في الارض
لتخلصها الارادة الطبيعية الجبلية بمعونة قلة الاغذية البدنية التي هي علة الاغشية النفسانية واكل الارض ما بقي
بعد الموت من الرطوبات والمواد والاعراض كما تاكل النحاس الممتزج بالذهب خاصة دون الذهب اذا دفن فيها مدة طويلة
فانها تاكل النحاس كله ويبقى الذهب فاذا غسل بالماء وصفي خرج الذهب خالصا كذلك النفوس الناقصة في الابدان الغائظة
الكثيفة فجعلها مع ابدانها ابلغ في التخليص وانفى للتعطل لان التكميل لمثل هذه النفوس الناقصة بالدفن مع اجسادها
اقوى في التخلص واشمل وان كان بطاعات الله سبحانه واجتناب معاصيه بالارادة الاختيارية الانسانية اعدل واكمل وادل
واجل ولكن هذا يكون لمن كان اقرب مجازا الى الاعتدال ممن لطف حسه وصفى همه ومن كان على خلاف هذا توقف
تخلصه على الدفن في الارض فتفهم ما اشرنا اليه **قال** الاشراق الثاني في حقيقة المعاد وكيفية حشر الاجساد واما
معاد الارواح وثبوت السعادة الحقيقية للمقربين والشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو مما بيناه في كتبنا بما لا مزيد عليه
ولا خلاف معنا مع الفلاسفة فيه وان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه ونحن الآن في بيان حشر الابدان وفيه
قواعد قاعدة في اصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الاجساد وان الابدان الانسانية الشخصية محشورة في القيمة كما ورد
به الشريعة الحقة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقوله قال من يحي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم الآية
اقول شرع في بيان خصوص المعاد وكيفية حشر الاجساد فقال اما معاد الارواح وحشرها الى ربها يوم القيمة ودعا
السعداء وشقاوة الاشقياء للجزاء على الاعمال الصالحة الحسنة بالحسنى وعلى الاعمال السيئة بالسوء فمما لا اشكال فيه لانه
مطابقة عليه نوازع العقول لان التكليف توجه اليهما لما اودع فيهما من الحيوة والشعور والتميز ومعرفة الخير والشر
الجيد والردي والتمكين من فعل الطاعات والمعاصي وصلوح كل الاشياء لشئونها بحيث لا يختلف فيه احد من العقلا
من المتبعين للشرائع فليس بيننا وبين الفلاسفة فيه خلاف قال وان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه واما
معاد الاجساد فلم يثبتوه من ذلك من طريق العقول لان المعاد انما تعلق بالارواح لانها مكلفة مشعرة مختارة في ثوابها

ونعيمها



الاشراق الثاني في حقيقة المعاد

ونعيمها ويصحّ عقابها وثوابها لانّها حيّة مميّزة مختارة واما الاجساد فانما اثبتوا معادها من جهة الشرع فانه هو المثبت لمعاد الاجسام اذ لم يكن لها شعور ولا تميز ولا اختيار فلا يتوجه اليها التكليف ولا تنتفع بثواب ولا عقاب فليس في العقول ما يدلّ على معادها وقد صرّح بهذا المعنى المصنف في شواهد الربوبية وهنا اشار الى ذلك بقوله محشورة يوم القيمة كما وردت به الشريعة الحقة واقول انّ العقل يدلّ عليه بعين ما يدلّ على معاد الارواح فانّ العلّة واحدة ومن اطلع على مرآة الحكماء شاهد ذلك ببصره والمراد بمرآة الحكماء عمل الصناعة المكتوم اعني عمل الاكسير لانّهم وضعوه مرآة ليشاهدون فيه كلّ شيء من العالم من عين او معنى وفيه اعادة الاجساد وبعثها بنحو اعادة الارواح وبعثها وصورة الاستدلال على ذلك من جهة العقل انّ الوجود المادّي لكلّ شيء من العالم فاض من فعل الله تعالى كما فاض النور من السراج ومعلوم انه حيوة وشعور وتميز واختيار وكلّما قرب من المبدأ كان اقوى وكلّ ما بعد كان اضعف في الامور الاربعة كما انّ نور السراج منشأ وفي نفسه الاضاءة واليبوسة والحرارة وكلما قرب من السراج كان اقوى في هذه الثلثة الامور وكلّ ما بعد كان اضعف فيها حتى يفني النور فتفني الثلاثة جميعا بفنائه والوجود بهذه النسبة في كلّ شيء كلّما بعد من المبدأ ضعفت الامور الاربعة حتى يفني فتفني جميعا بفنائه فالحيوة التي في الروح والشعور والتميز والاختيار بحقيقتها في الجسد وفي سائر الجمادات الا انها اضعف منها في الروح فالاجساد مكلفة لانها حية مشعرة مميزة مختارة بنسبة كونها من الوجود ولهذا قال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد تقدم لهذا بيان كثير فالارواح نور وجودي ذائب والاجساد نور وجودي جامد والفرق بينهما كالفرق بين الماء والثلج فالدليل الموجب للقول باعادة الارواح بعينه هو هو الموجب للقول باعادة الاجساد وايضا لذات النائم والامه مختصّ بالروح وان لحق الجسم منهما شيء فبها النعمة للروح ولذات اليقظان للروح والجسم معا ولهذا ترى الجائع اذا شبع في المنام لا يشبع جسده ولا يقوم واذا شبع في اليقظة شبعت الروح والجسد والاعمال في هذه الدنيا التي يثاب عليها او يعاقب كانت بالروح مع الجسد واذا بعث يوم القيمة ليجازي على عمله كان مقتضى العدل ان يكون الثواب والعقاب على طبق منشائهما وسببهما فلو اثيبت الروح خاصة على العمل الذي وقع من الروح والجسد لكان العامل قد نقص من اجره والله سبحانه تعالى يقول وما التناهم من عملهم من شيء ويقول انّي لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى والشاهد على هذا انّه في عمل الصناعة انّ الاجساد البالغة التامّة في العمل هي مياه جامدة كما قال علي ع على ما رواه ابن شهرآشوب في مناقبه وابو العباس في كتاب السرّ المنير في علم التكسير انّ عليا ع سئل وهو يخطب عن الصناعة فقال ع هي اخت النبوة وعصمة المروة انّ الناس يتكلمون فيها بالظاهر واني لاعلم ظاهرها وباطنها وهي والله ما هي الا ماء جامد وهواء راكد ونار حائلة وارض سائلة الخ فانّ الارض السائلة هي الماء الجامد كذلك الاجساد هي من الارواح وقد ذكرنا قبل هذا انّ الاجساد اذا عفنت استحالت دودا ذات ارواح وكقصة عبد الملك بن مروان بن الحكم حين مات وقد تقدمت ولانّ الاجساد اشياء نزلت من الخزائن الى الدنيا كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاذا كانت اصلها في خزائن الغيب عنده وانما نزلها بقدر معلوم فاذا كان كل شيء يرجع الى اصله فالاجساد اذا لم ترجع بقيت في الدنيا او فنيت ولم ترجع الى اصلها وهو خلاف مقتضى القاعدة المقررة المتفق عليها عقلا ونقلا فقد دلّ العقل بنحو ما ذكرنا على اعادة الاجساد واما الدليل النقلي فقد تواتر من الكتاب والسنة واجمع المسلمون وجميع اهل الشرائع الالهية على ذلك والمصنف اورد شيئا من الكتاب بيانا لنوع الدليل فقال كما وردت به الشريعة الحقة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فاخبر تعالى بانّهم ترجعون يعني يوم القيمة ويحتمل في رجعة المحمّد ص بقرينة قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم الينا لا يرجعون فقد دلّت الاخبار على انّ المراد من الآية انّ من اهلكوا في الدنيا بالعذاب لا يرجعون في رجعة اهل البيت ع واما يوم القيمة فانهم يعودون بلا شك وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرّة يعني انّ الذي اخترعها لا من شيء يعيدها من طينتها فانّ هذا عندكم بالطريق الاولى واما عنده تعالى فعلى حدّ سواء وقوله وهو بكل خلق عليم يعني انه يعلم ما اكلت الارض منهم كما قال جوابا لتوهم انه اذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم [illegible] يعيدكم على اسهل اعادة [illegible]

الاشراق الثانی فی حقیقة المعاد

من اعادة الحجر اوخلقا غیر الحدید هو اصعب من الحدید وهو ما فی صدورهم من الجحود والانکار للاعادة فانه تعم یجعلها مقرّة معترفة بالاعادة بعد الانکار بما امامهم من الادلة الساطعة علیهم فی انفسهم حتی یقل قلوبهم الی التجویز والاحتمال فسئلوا عن المعید فقال لهم المعید هو المبدء فیقرّ التجویز فی قلوبهم فسئلوا عن وقت الاعادة فقال یحتمل ان یکون بعیدا ویحتمل ان یکون قریبا فلما انتقلوا الی احتمال القریب درجهم الی ان ابتداء کم بعد ان لم تکونوا شیئا لم یمنع منکم احد عن ارادته بعید کم ملبّین لدعوته حامدین له علی صنعه وتدبیره وحیث خلق نفوسکم باجابتکم خلقکم وصوّرکم علی الحضور لا علی الغیبة فالآن انما استبعدتم البعث لانکم ابناء الوقت فاذا حضر وقت الاعادة واعادکم ظننتم انکم ما لبثتم فی القبور وفی الدنیا الا قلیلا قال

شروع فی الاصل

وهی سبعة اصول الاصل الاول ان تقوم کل شخص بصورته لا بمادته وهی عین مهیته وتمام حقیقته ومبدء فصله الاخیر فهو هو بصورته لا بمادته حتی لو فرض تجرّد صورته عن مادته لکان هو بعینه باقیا عند ذلک التجرّد وانما الحاجة الی المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودی بما یحمل لوازم تشخصه ویحمل امکان وقوعه ویقرب باستعداده الی جاعله ویرجح وقت حدوثه علی سایر الاوقات ونسبة المادة الی الصورة نسبة النقص الی التمام والشیء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممکن بالقوة ولهذا ذهب بعض باتحاد المادة بالصورة وهذا حق عندنا لا شبهة فیه کما اوضحنا سبیله فی الاسفار الاربعة الا ان هذا المطلب لا یتوقف علیه **اقول** کلامه هذا وهو ان کل شخص تقوم بصورته لا بمادته وهی عین مهیته فیه ان کل شخص انما تقوم بنفس مادته وبمثل صورته وهذا ما دلت علیه الاخبار عن الائمة الاطهار عم ونطق به الکتاب لاولی الالباب وشهد له الاعتبار المستفاد من النظر فی الافاق وفی انفسهم اما فی الاخبار والکتاب فمنها ما روی عن الصادق عم فی قوله تعم کلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب فی احتجاج الطبرسی وعن حفص بن غیاث قال شهدت المسجد الحرام وابن ابی العوجا یسئل اباعبدالله عم عن هذه الایة فقال ما ذنب الغیر فقال ویحک هی هی وهی غیرها قال فمثّل لی فی ذلک شیئا من امر الدنیا قال نعم ارایت لو ان رجلا اخذ لبنة فکسّرها ثم ردّها فی ملبنها فهی هی وهی غیرها وفی تفسیر علی بن ابرهیم قیل لابی عبدالله عم کیف تبدّل جلودهم غیرها قال ارایت لو اخذت لبنة فکسّرتها ثم صیّرتها ترابا ثم ضربتها فی القالب هی التی کانت انما هی ذلک وحدث تغیّر اخر واما الاعتبار فهو الشارح للکتاب والاخبار وذلک ان الرکن الشیء الاعظم هو المادة واما الصورة فهی هیئة للمادة فی نفس الامر وان کانت هی المشخصة لانها صورة العمل الذی هو صفة المادة فالمعاد هو المادة بصورة عمله الا تری ان الانسان اذا غلبت علیه صفة الغضب مادته سبع وبالصورة یتغیر الحقیقة

الجوزة ل

الواحدة بتغیّر الصفة فیکون الطین الذی صنع نصفه کلبا ونصفه انسانا اذا ولجها الروح تکلم الانسان ومادته طاهرة ونبح الکلب ومادته نجسة لکن المعاد للثواب والعقاب المادتان فی الصورتین او الصورتان فی المادتین ولا شک ان المبعوث للثواب او العقاب هو المادتان فی صورتی عملهما لان الصورة فی الحقیقة هیئة قبول المادة فی کل مقام بنسبته وللمواد تتغیر بما انصبغت به من العمل والصورة الظاهرة والباطنة هیئة المنصبغ والمبعوث والمثاب والمعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذی هو الصورة ولا یدفع الاعتراض علیه ارادة الحقیقة المتغیرة من الصورة لان تلک المادة وتغیّرها انما هو بعملها وعملها هو قابلیتها وهو وصفها ان الله قال سیجزیهم وصفهم وهو عملهم لانه صورة الثواب والعقاب والصورة سواء ارید به الهندسیة والخطوط الظاهرة والمعنویة ام ارید بها الحقیقة المتغیرة هی هیئة المادة خلقت من نفس المادة من حیث نفسها فلیست الصورة علة للحقیقة ولا لتغیرها وانما هی معلولة لحال المادة فی صلوحها لصفة ما من فعل ربها وبه تکون طیبة ونصفه ما منها ای من نفسها من حیث هی وبه تکون خبیثة فالحق فی هذه المسئلة ما یدل علیه لفظ المص لا ما یرید منه اذ الحق ان کل شخص یقوم بصورته فان القائم غیر الصورة نعم هو یقوم ویخرج بتلک الصورة ولیس لک ان تقول انه یرید ان الشخص انما یقوم بطینته وهی الصورة فان انسانا وان غلبت علیه الشهوة لا یقوم بانسانیته التی هی مادته اولا وانما یقوم بحیوانیته التی تصوّر بها لانا نقول ان المص یقول لا بمادته وانما یقوم بصورته التی هی عین ماهیته والمهیة ان اراد بها علی المعنی الاول من کون المهیة هی القابلیة ای قابلیة الوجود للایجاد فی الخلق الاول فهی الصورة النوعیة کالصورة الخشبیة للخشب فلا شک ان الخشب انما یظهر ما هیته الا انه الظاهر بصفته سواء اردت من الظاهر المادة العنصریة اذ لا یتقوم الصورة النوعیة الا بمادة النوعیة ام اردت

من الظم المركب منهما فانه على كل حال لابد ان يكون الاحكام المتعلقة على الصور المترتبة عليها منوطة بالمواد اولا و بالذات
و بالصور ثانيا و بالعرض سواء كان بعينها الصور جنسية ام نوعية ام شخصية وان اراد بالمهية على المعنى الثاني من ان المهية للشئ
هو المركب من مادة وصورة اى من وجود و مهية يعنى من حصة من ذلك الجنس وحصة من الفصل ومرادى ان الشئ التام الصنع
المركب من مادة جوهرية وصورة او مادة عرضية وصورة من حيث هو مهية وظلمة ومن حيث انه صنع الله او نور الله او اثر فعل
الله وجود و نور وقولى صنع الله او نور الله او اثر فعل الله بمعنى واحد وانما هو تغيير العبارة اذ كل ما سوى الذات فمن فعل الله
صدر لا من شئ حتى لا يخفى كان قوله لا بمادته لا معنى له اذ المهية هنا هى مجموع المادة والصورة لان كونه اثر فعل الله لا يدخل فى
شئ منه لا مادة ولا صورة بل لكل شئ من الخلق اعتبار ان يسمى احدهما نفسه التى من عرفها عرف ربه وهى كونه اثر فعل الله
وهو نور من عرفه عرف ربه ويسمى ثانيهما نفسه التى لا يعرف الله بها وهى كونه هو وهى ظلمة اذا اخرج المؤمن فيها يده لم يكد يريها
ففى النفس الاولى لا مادة ولا صورة والا لما عرف ربه من عرفها الا انه نعم لا يعرف بالمادة والصورة وفى النفس الثانية مادة و
صورة لا يتحقق فى حال من الاحوال فى جميع ما سوى الله من الذوات والصفات الجواهر والاعراض المعانى والاعيان الا بمادة
وصورة فقوله لا بمادته لا معنى له وان اراد انه تقوم بحكم صورته لا بحكم مادته فى الظم وفى الحقيقة حكم الصورة من حكم المادة
معه وقوله و تمام حقيقته صحيح ان الصورة تمام الحقيقة وهى الجزء المهية بالمعنى الثانى ولكن المبعوث هو نفس التمام ام الحقيقة
التامة فتدبر وقوله مبدء فصله الاخير ان اراد بالاخير المميز النوعى والاول المميز الجنسى ففى ما ذكرنا جوابه مستوفى وان اراد به المميز
الشخصى والاول المميز النوعى فاسوء حالا الا فان كثيرا من العلماء جعل المشخصات الشخصية امورا عقلية اعتبارية لا تحقق لها فى
الخارج ونحن ان قلنا بوجودها وتحققها خارجا لكنا لا نقول انها جزء من الفصل المميز للنوع وانما هى مميزات للاشخاص
وهى افراد من الفصل كما ان الاشخاص افراد من النوع مثلا الفصل هو الصورة النوعية وهى مؤلفة من حدود ستة كم و
كيف ومكان ووقت وجهة ورتبة مع متمماتها ومقوماتها من وضع واضافة ونسبة واذن واجل وكتاب فكما ان هذه الامور
حصص من فصل الاجناس كذلك فصول الاشخاص حصص من فصول الانواع بهذه النسبة فميز زيد عن عمرو وعمرو عن زيد
حصة من كل واحد من هذه الامور التى مجموعها فصل الانسان عن الحيوان الصاهل وهكذا حكم سائر المميزات من الفصول
الحقيقية والاضافية صاعدا ونازلا والصورة هى الفصل فى كل شئ من الاجناس والانواع والفصول وهذه الامور هى
حدود الصورة ومقوماتها وليست مبدء للفصل اذ ليس الفصل شيئا غيرها الا اذا اريد بها خصوص الهيكل لكنه ليس عين
المهية وتمام الحقيقة لان ما هو عين المهية وتمام الحقيقة لا يكون الا المؤلف من الامور الستة ومن الستة المتممات لها
مع ما قامت به من القبول فالذى ينبغى ان يقول فهو هو بصورته مع مادته او يقول فهو بصورته ولا يقول لا بمادته فانه
اذا لم ينف المادة كان مع كلامه انه هو بما اتصف به مما غير مادته الاولى الى مادة الصورة القايم بها وقوله حتى لو فرض تجرد
صورته عن مادته لكان هو بعينه [illegible] التجرد يدل على ان مراده ليس المعاد الا الصورة واما المادة فهى لازمة للصورة مقومة
لها بمعنى ان المترتب على البعث من الثواب والعقاب جار على حكم الصورة لا حكم المادة ويوهم كلامه هذا ان كلامنا عليه ليس متجها
لانه لم يرد نفى المادة وانما يريد ان المادة الانسانية لا تلبس السبعية وانما اللابسة لتلك الصورة السبعية هى النفس الصالحة
لكل صورة من الشياطين والحيوانات والمسوخ والسباع اعنى النفس الامارة وهذا انقلب مع كل صورة لنسبتها الى مادة تلك
الصورة فمن حشر خنزيرا حشر بصورة الخنزير ومادة لا بمادة الانسان [illegible] بصورة لا بمادته والمصير يريد انه لو
فرض قيام الصورة بدون المادة تحققت هوية الشئ وذاته بدون المادة بل [illegible] للشان التجرد بدون مادته وهذا
لا يعقل لان الصورة صفة ولا نعادا الصورة والصفة الثواب والعقاب فى الموضع على ان هذا المبعوث على اى فرض ممكن
وكل ممكن زوج تركيبى ولا يمكن قيام مصنوع على مقتضى الحكمة ليس بمركب من المادة والصورة ولو فرض صورة لا مادة
فيها ظاهرا كالصورة فى المرآة فانها مركبة من مادة هى هيئة المقابل وشعاعها ومن صورة هى هيئة زجاجة المرآة من كبر
وبياض وصفاء واستقامة واضدادها فان قال المبعوث منها نفس صورتها كان المعنى ان المبعوث صفات الزجاج
هيئة المقابل لانها هى المادة وان قال المبعوث منها الصورة وهيئتها فهى الصورة والمادة اول وجه بسيط منتهما قال

سبحانه

على ص

لا يرجع بها اى على حكمها وانما يرجع على الصورة السبعية فيجرى فى المادة على هذا النحو ونحن نريد ان المادة الانسانية

صورة

الاشراق الثاني في حقيقة المعاد

الرضا عم ان الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد به الدلالة عليه واثبات وجوده وقوله بافنائها عند ذلك التجرّد هذا غلط لان الصورة صفة في الحقيقة فكيف يكون الشيء متحققاً بتحقق صفته بدونه بحيث يكون اذا فعل زيد فعلاً يوجب العقوبة عوقبت صورته التي هي صفة عمله لانها هي التي يحشر فيها واما نفس مادته فلا تعاقب ما هذا الا العجب العجيب والامر الغريب وقد سمعت قول الصادق عم في قوله تعالى بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب انها هي هي وهي غيرها بمعنى هي هي من حيث مادتها وهي غيرها من حيث صورتها فان الصورة الاولى ذهبت ومادتها اعيدت في صورة كصورتها الاولى واشرنا من علّتها لفتل عم بالنسبة فانك اذا كسرتها وصارت تراباً ثم ضربتها في قالبها الذي صورته علة صورتها فانها هي هي من حيث المادة وهي غيرها من حيث الصورة كما تقدم في الحديثين فان فهمت الحديثين حصل لك القطع بان قوله لو فرض تجرّد صورته عن مادته الخ غلط ظاهر والّا لزم عدم اعادة الاجسام كلها لانها انما تعاد موادها في صور كصورها وان الصور الاولى تفنى وتحشر في صور كصورها يعني لما فنيت الصورة خلق لها صور من علل الصور الاولى مثلها لا انها هي بعينها وهذا بنص الكتاب المجيد حيث قال تعالى بدّلناهم جلوداً غيرها لان هذه الغيرية تدور على احد امرين اما تعاد مواد جلودهم في صور غير الصور الاولية او تعاد الصور بمواد غير موادها الاولى فاختر احدهما لان الله سبحانه اخبر بانها غيرها فلما دلّ الدليل على عدم الغيرية في الصور والمواد معاً لامتناع الظلم وجب ان تكون في المواد او الصور والصادق عم اخبر عن الله ان الغيرية في الصور واما المواد فهي بعينها تعاد وانت اختر لنفسك اما قول الصادق عم واما قول الكاذب قوله وانما الحاجة الى المادة لقصور افراد بعض الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي يريد انه انما احتيج الى المواد مع ان المقصود هو الصور لان بعض الصور قصرت عن حمل بعض ما يلزم المواد كالثقل مثلاً المتعلق بالمادة اللازم لها فان الصورة لا تحمله الا مع ارتباطها بالمادة وقصرت ايضاً عن حمل امكان وقوع الشيء وعن حمل ما يقرب الشيء باستعداده التمكيني الى فعل صانعه وقبول تأثيره وعن ترجيح وقت حدوثه على سائر الاوقات ومكانه على سائر الامكنة فلما كان بعض الصور يعجز عن حمل هذه وامثالها بدون تعلقها بموادها لم يشترط في اعادتها تجردها عن المواد ولكن لما كانت هي المقصودة قلنا ان البعث لها لا للمواد واقول تغطمطت امواجها وما ادري اي شيء من كلامه هذا اولى بالرد لكن على سبيل الاشارة والاختصار اقول ليس شيء من الصور يمكن من جهة الايجاد على مقتضى الحكمة ان ينفرد عن المادة لا الموصوفات ولا الاعراض وقد صرّح في سائر كتبه ان الاعراض لا وجود لها اصلاً الا وجودها لمعروضها واما لوازم الشخص فمنها الاعمال وما يترتب عليها من الثواب والعقاب فهي من احكام المواد في كل حال واما ترتبها على الصور فمن جهة ان الصور من جملة احوال المواد واحكامها واما وقوع امكانه فمن التمكين الفعلي الذي به التمكن الانفعالي الذي هو نفس الصورة واما تقريبه الى فعل صانعه وجعل جاعله فهو من ترجّح نفس امكانه عند تكوينه لانه هو ترجيح وقت الحدوث ومكانه ورتبته وجهته وكمه وكيفه ووضعه ونسبته واضافته والاذن له واجله وكتابه كلها مقومات الصورة واسبابها في كل شيء من المكونات غيبها وشهادتها فكيف يكون المسبب مقوّماً لسببه وهنا ابحاث شريفة في بيان هذه الامور يطول الكلام بذكرها ولكنا ذكرنا كثيراً منها متفرقاً في هذا الشرح في اماكنها وقوله ونسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام فيه ان هذا انما يلتئم على رأي بعض الاشراقيين الذين يجعلون الوجود عارضاً على الماهية في الخارج والمص يمنع ذلك والمادة هي الوجود او بمنزلة الوجود والصورة هي الماهية او بمنزلة الماهية وهو يرى ان نسبة الماهية التي هي الصورة او بمنزلة الصورة الى الوجود الذي هو المادة او بمنزلة المادة نسبة النقص الى التمام وقد تقدم وهنا قد عكس من حيث لا يشعر لان المواد هي النازلة من الخزائن والصور من عوارض المراتب في تنزلاتها والصور مركبة من هذه العوارض وهي النقائص واما الوجود فهي في ذواتها هي التمام وما لاحظ من ان بها تمام الشيء مدخول بان الصور انما خلقت من ذات الصور التي هو المواد فهي متقدمة على الصور بالذات والشيء لا يوجد الا بمادته وصورته لكن المادة تتوقف على الصورة توقف ظهور والصورة تتوقف على المادة توقف تحقق يعني توقفاً ركنياً والشيء مع تمامه واجب الحصول غالباً وعادة بالفعل يعني ان شاء الله ومع نقصه ممكن الحصول بالقوة غالباً وعادة يعني ان شاء الله ما شاء الله كان

وما يشاء

الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص

وما لم يشاء لم يكن وقوله ولهذا ذهب بعض الى اتحاد المادة بالصورة وهذا حق عندنا كلامه هذا مبنى على ما يذهب اليه من
اتحاد المهية بالوجود خارجا فى حملها عليه وبالعكس ذهنا وقد بسطنا الكلام على هذا فى شرح المشاعر واما اتحاد المادة
بالصورة ففى مقامين الاول فى الخلق الاول بالنسبة الى الخلق الثانى كاتحاد الصورة النوعية بالمادة النوعية فى الخشب
مثلا فان مادته من العناصر والصورة الخشبية هى صورته النوعية والخشب مركب منهما وهذا مثال الخلق الاول وفى
صنع السرير اعنى الخلق الثانى مادته الخشب ففى هذا المقام اتحدت مادته العنصرية بصورته النوعية فمادة السرير من
الخشب الواحد الذى كان من مادة وصورة والآن هو مادة خاصة والثانى فى الخلق الثانى فى صنع السرير فانه مركب
من المادة من الخشب ومن الصورة المعلولة فالسرير شئ واحد بسيط قد اتحدت فيه المادة والصورة عند تسميته واستعماله
والاشارة اليه فالاتحاد بهذين المعنيين صحيح واما ما لا صورة له فلا مادة له لان تحقق احدهما متوقف على تحقق الاخر و
كذلك ما لا مادة له لا صورة له وكل ما سوى المعبود بالحق تع فله مادة وصورة حقيقيتان وفعله اى مشيته واختراعه وابداعه
فله مادة وصورة اعتباريتان **قال** الاصل الثانى ان تشخص الشئ عبارة عن نحو وجوده الخاص مجردا كان او ماديا
واما المسمى بالعوارض المشخصة فهى من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته ويجوز تبدلها شخصا الى شخص او
صنفا الى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويته العينية كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد وكمياته وكيفياته وابنيته واونياته و
زيد زيد بعينه **اقول** اختلفوا فى المميزات للشخص هل هى موجودة ام لا وانما هى امور اعتبارية والاصح انها امور موجودة
على الاصح هل هى عوارض ذاتية ام خارجية والاصح من احتمالى الاصح انها ذاتية وانها هيئات مادته وحدود صورته و
اركانها وهى كم مادته اى قدرها من كثرة او قلة وكيفها ووقتها ومكانها ورتبتها وجهتها ومتممات هذه من الوضع و
النسب والاضافة والاذن والاجل والكتاب فهذه ستة وستة تتألف منها الصورة التى هى القابلية التى هى المهية
والشئ يتألف من مادة وصورته المتألفة من هذه الامور الستة والستة فالستة الاولى هى الايام الستة التى خلق الشئ
فيها والستة الاخرى متممات كل يوم من الايام الستة والمصنف ذهب الى ان تشخص كل شئ عبارة عن نحو وجوده الخاص اى جهة
وجوده يعنى بالوجود حصة من الوجود خاصة ومراده ان تشخص كل شئ من وجوده لا من مهيته ولا من عوارض ذاتية او
خارجية لا فرق فى ذلك عنده بين المجرد الذى لا مادة له اصلا كالواجب تع وكالمفارق المحضة كعقل الكل وروح القدس
وبين المادى الملكوتى كالنفوس الانسانية والمادى الطبيعى الجسمى فان الواجب تع عنده متعين عند نفسه بنحو وجوده و
العقل وروح القدس متعينان بنحو وجودهما والنفس والجسم متعينان بنحو وجودهما ويرد عليه اشياء فيما ذهب اليه منها
ان الواجب تع عالم بذاته وعلمه بذاته عين ذاته وليس علمه بذاته بنحو التعين لان ذاته تع ليست بنحو التعين فلا يصح تعينه
بنحو وجوده لان التعين ان اريد منه ما تفهمه الخلق لم يصدق على ذات الله سبحانه لان ما تفهمه الخلق منه هو التميز والتميز لا
يصح الا مع الاشتباه وليس ثم اشتباه فى حال وان اريد منه ما لا يفهمه الخلق لم يحسن التعبير عنه بما يشاركه خلقه فيه
ومنها ان المفارقات المحضة كالعقول مثل عقل الكل وروح القدس جعلها مما لا مادة لها وانها ليست مما سوى الله
سبحانه كما ذكره فى اخر المشاعر وهذا غلط باطل فى غلط باطل لاتفاق العقلاء من المسلمين والحكماء على ان ما خلق الله العقل
وروح القدس لها اطلاقان اطلاق يراد منها عقل الكل اعنى هذا المذكور واطلاق يراد منها روح الكل فعلى الاول هى التى
اول ما خلق الله سبحانه وعلى الثانى تكون تحت العقل وهى اول نزلة حين قال له تع ادبر واذا ثبت انهما حادثان ممكنان دخلتا في
ما اتفق الحكماء عليه وقبله كل من اتى بعدهم وهو ان كل ممكن زوج تركيبى وما لا مادة له ولا صورة كيف يكون زوجا تركيبيا لان
المركب انما يتركب من مادة وصورة ومنها ان الشئ اذا تميز من نحو وجوده خاصة كان ما تميز به الجنس كالحيوان هو عين ما
تعين وتميز به النوع كالانسان والفرس والحمار وعين ما تميز به الجنس وانواعه عين ما تميزت به افرادها من غير تغير ولا
تبديل ولا زيادة ولا نقصان لان التغير فى المميز والتبديل والزيادة والنقصان ان كانت من نفس ذلك التحول فلا شئ غيره وان
كان من غيره لم تكن المشخصات من نحو الوجود وانما هى من خارج فيلزم اما ان تكون مميزات الشئ لا من نحو وجوده بل من
نحو ماهيته وصورته فى جميع الممكنات لدخولها تحت الاجناس والانواع ولتعدد الاشياء والنظائر فيقتضى تميز بعضها

وفعله صح
فادبر صح
عن صح

الاصل الثاني في تحقيق معنى التشخص

عن بعض الى امور خارجة عمّا اتفق بعضها مع بعض فيه والّا لم يتحد افراد الحقيقة الواحدة ولو كان تمايزها من
الجامعة لها لما تمايزت اولما اتحدت واما الواحد الحق تعالى فلا تميز لديه لعدم التشبيه والتنظير والمثل والشريك سبحانه وتعالى والمصنف انما دعاه
هذا القول توهم محافظة للوحدة الحقيقية في صرف الوجود ولو انه لم يقل بصرف الوجود ووحدة الوجود وانه يصدق على الواجب
والممكن بالاشتراك المعنوي لكان اشد له محافظة واصح ولو انه استحضر بقول الله سبحانه سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وبقول
الصادق العبودية الخ واستشهد ع بالاية المذكورة وبقول الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على هناك لا يكون الا
بما ههنا الخ لبصره الله تعالى اذا نظر في الافاق مثل السرير انما يميز الباب من الباب والباب من السرير وتشخص كل منهما بما هو نحو وجوده
هو الخشب سواء اراد الخشب الخاص ام العام لان الخشب هو وجوده او بمنزلة وجوده ولان الخاص لم يتخصص بما من ذاته من حيث
هو وانما تخصص بما عرض له من المخصصات فان حصة الخشب الخاصة بالسرير انما اختصت به بما لحقها من تقدير صورته ولولا ذلك
التقدير لما كانت خاصة به بل تكون صالحة للباب وغيره واما ذكرنا من ان المادة وجود موصوفي والصورة وجود صفتي فلا
يلزم منه تصحيح قوله ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده فان المشخصات عندنا وجود صفتي فقد كان تشخصه نحو وجوده لانه ما به
الا انها صفة الموجود الخاص ذاتية اي انها من وجوده من حيث انه نوره لا من حيث انه هو فتنطبق ارادته على ظاهر كلامه واما
نحن فنريد بالصورة المهية وحدود الصورة هي مقومات الماهية والماهية هي قابلية الوجود والمادة للايجاد وهي شرط التحقق
الوجود وظهوره وهي شرائط خارجة عن الوجود الموصوفي الذي نسميه نحن بالمادة وانما هي من الوجود الصفتي الذي نسميه نحن
بالصورة وقد ذكرنا هذه الشرائط وهي الستة والستة ولكنها تكون جزء مهية الشيء بالمعنى الثاني وكل المهية بالاول وقوله
واما المسمى بالعوارض المشخصة فهي من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته فكالاول فانهم يسمونها بالعوارض المشخصة
باتفاقهم لانها هي مقوماته كما هو المحقق الثابت فان هيئة السرير وصورته هي المقومة لمهيته اذ بدونها لا سرير وانما هو
خشب وليست المادة بنفسها متقومة بدون الصورة وكونها من لوازم وجود الشخص غير مناف لما قلنا لان الشروط والقابلية
والصورة لا تتقوم بنفسها بلا اشكال لانها اعراض وصفات ولا توجد بدون معروضاتها وموصوفاتها التي هي المشروطات
على المشخصات والمقبولات والمصورات الا ان الشروط المشخصة تتوقف على المشخصات بفتح الخاء توقف تحقق وتتوقف المشخصات بفتح الخاء بالكسر
الخاء توقف ظهور وكذا كونها من امارات وجود الشخص وقوله ويجوز تبدلها شخصا الى شخص او صنفا الى صنف مع بقاء هذا
الشخص هويته الغيبية كالكلام الاول في الغلط فيا سبحان الله كيف حال حكمة هذا الرجل الفاضل ما يكاد الناظر يجد في كلامه
كلمة صحيحة كيف يجوز تبدل صورة سريرك الى سريرنا مع بقاء سريرك بهويته اما التبدل فقد ذكر الله سبحانه ما يدل على بطلانه كما
تقدم في قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها بعد ما ثبت ان المعاد هي الاولى بمادتها وقال تعالى انها غيرها وليست غيرها الا في الصورة
كما مثل الصادق ع لذلك باللبنة تكسرها وتصوغها في قالبها فكيف تتبدل صورة سريرك الى سريرنا وانما يعمل السرير بالصورة مثل صورة
سريرك لانها تنتقل ثم اذا زالت صورة سريرك كيف يبقى سريرك بهويته الغيبية لانه ان اراد انه تبقى مادته يعني الخشب فصحيح ولكن
لم تبق هويته الغيبية اذ لو بقيت بعد زوال الصورة لبقي السرير ولما صلح للباب مع انه يصلح للباب وغيره فلا تتبدل المشخصات من
شيء الى شيء بل اذا زالت لم تعد ابدا وانما يعود مثلها اليه او الى غيره وهنا اشكال حله والجواب عنه خفي على اكثر الاذهان وقد
اشرنا اليه فيما مضى وفي هذا الشرح مفرقا ووجه الاشكال ان النبي يوشع ع وهو في قتال الجبارين غربت الشمس قبل ان يصلي
ودعا الله سبحانه فردت له الشمس فصلى اداء وعلي بن ابي طالب ع كان في بابل ولم يصل فيها لانها ارض خسف حتى غربت الشمس فدعا
الله سبحانه فردت له الشمس فصلى اداء ويوم كان راس رسول الله ص في حجره في مرضه الذي توفي فيه ونام وراسه في حجر علي ع وكره
ان يوقظه من نومه ولم يصل ولم ينتبه حتى غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردت له الشمس فصلى اداء مع ان الوقت مضى وهو عبارة
عن المدة ولا شك انها مضت فيقتضي هذا ان تكون الصلوة قضاء ولكنهما صليا اداء وكذا روى الجمهور في قصة سليمان ع
حتى توارت بالحجاب ولو كان المطلوب الصلوة قضاء لما سالوا الله تعالى عن اعادة الشمس اذ لا فائدة في الاعادة الصلوة اداء ودعوى
ان الفائدة اظهار الفضيلة باطلة وايضا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار ع ان الله عز وجل يحشر يوم القيمة الايام والليالي و
الشهور والسنين وبقاع الارض والالوان والاعراض والحركات فتشهد للعاملين بالاداء وعلى التاركين بتركهم فاذا تم

هذا

الاصل الثاني في تحقيق معنى التشخص

هذا صح قول المصـ من اعادة الصور والجواب ان المصـ قد اشار الى ما فيه الجواب على الحقيقة في الحديثين السابقين وهو قوله
في اللبنة اذا كسرتها وكانت ترابا ثم وضعتها في قالبها فانما هي هي وهي غيرها بمعنى ان مادتها هي الاولى وبصورتها غيرها لان صورتها
الاولى انما هي اثر القالب فتقدر المادة باثر القالب في الصورة الاولى فاذا كسرت ذهبت الصورة التي هي اثر القالب فاذا وضعت
تلك المادة في ذلك القالب تقدرت باثره كالتقدر الاول بتقدير القالب وحيث ثبت ان كل شيء ممكن جوهر او عرض كلي او جزئي
كلي او جزئي نوعي تركيبي اي مركبا من مادة وصورة ثبت ان الايام والليالي والشهور والسنين والمدد والامكنة والاعراض من
الحركات والاصوات والالوان وغير ذلك كلها مركبة من مادة وصورة كل شيء منها فاذا اعيد اعيدت مادته وصورته قالبه التي كانت
الاولى اشراقا من هيئة القالب والثانية اشراق ثان فكما انك تقول لنور الشمس الذي اشرق على الجدار في وقتين انه واحد باعتبار
عدم المغايرة وعدم الاختلاف وعدم تغير مادته في الوقتين وتقول انه اثنان باعتبار ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه الى مدد جديد بدل
كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وفي ان كان انما يمد بما منه اوله لكنه جديد قال ع لو لم نزد لنفد ما عندنا فافهم وقد ذكرنا في الفوائد
وشرحها بيانا لما ذكرنا هنا فاطلبه من موضعه وبالجملة يظهر لمن يعقل ما قلنا ان المبعوث هو المادة وانها هي الشيء مع الصورة وان
الصورة حدود للمواد وقبولها للصور هي انفعالها بها كالصورة النباتية فانها تنفعل المادة بها فتكون المادة بها من نوع الشجر و
مزاجها اي المادة ما اختلط به نبات الارض لان المزاج من ترجمة الصورة وترجمة كل مزاج من عبارة صورته والصورة الحيوانية
تنفعل بها المادة فتكون المادة بها من نوع الحيوان ومزاجها اي المادة التي انفعلت بصورة الحيوان دم لانه الحامل للابخرة التي
تتعلق بها النفس الحيوانية الحسية فهوية الشخص الغيبية هي مادته المنفعلة المتلونة بصورته فان زالت المادة ذهبت صورته اصلا
لانها ظل المادة وان زالت الصورة ذهب اختصاص المادة الذي هو تقييد الصلوح فاذا اطلقت المادة من قيد الصورة ظهر
الصلوح الهيولاني لقبول صورة ذلك الشخص وغيره وقوله كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد وكمياته وكيفياته واينه واوقاته
وزيد زيد بعينه اعلم ان اوضاع زيد اذا اريد بها القسم الثالث تغيرها باسماء صفاته وهو ترتيب اجزائه بالنسبة الى الامور الخارجة
مثل اذا استقامت فقرات ظهره وانتصب وكان راسه مما يلي السماء سمي قائما اما لو لم يكن راسه مما يلي جهة السماء كالمضطجع لم
يسم قائما فتغير هذا القسم من الوضع انما تبدلت الامور الخارجة وذلك لا تغير في نفس الشخص وكذلك القسم الاول من الوضع وهو
التحيز الظاهري اذا انسب الى زيد واما اذا انسب الى الجوهر الفرد واريد التحيز الحقيقي المساوق لجرم زيد كمساوقة الروح للجسد بمعنى عدم
خروج شيء من زيد عن المكان حقيقة ولا شيء من المكان عن زيد كذلك فانه اذا تبدل هذا الوضع لم يكن زيد زيدا وكذلك الكم حقيقة
اذ لم يكن زيد زيدا الا بذلك الكم بخلاف الكم الظاهري كالسمن والضعف فان هذا لا تغيره لانه ليس هو الكم المقوم لحقيقة زيد و
انما تقومت بالكم الحقيقي وكذلك الكيفيات كالسواد والبياض وكذلك اينه جمع اين واوقاته فان ظواهرها اذا تبدلت لا تغير زيدا
كالمكان اذا اريد منه المواضع التي ينتقل منها اليها كالحركة فاذا اريد منها الكون الاول في المكان الثاني فان تبدل هذه لا تغير
الذات لانها لم تتقوم صورتها التي هي قابليتها بهذه الامور الظاهرة المسماة بهذه الاسماء لغة بخلاف الحقيقة فاذا تبدلت
كان زيد ترابا مثلا او فحما او رمليا او هواء او غير ذلك والمصـ بنى استدلاله على هذه الظواهر التي لا تتقوم بها الاكوان **قال**
الاصل الثالث ان الوجود الشخصي مما يجوز ان يشتد ويتقوى وان الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته حركة متصلة
على نعت الوحدة الاتصالية والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص وقول المشائين ان كل مرتبة وحد من الاشد و
الاضعف نوع اخر وان كان حقا لكن بشرط ان لا يكون ذلك الحد حدا بالفعل لكن من الحدود المفروضة في الاشتداد فانها
غير موجودة بالفعل والا يلزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصي المتوسط
بين الحدود المفروضة في كل حركة واشتداد سواء كانت في الجواهر او في الكيف وغيره **اقول** الوجود الشخصي اي الحادث يجوز
ان يشتد او يضعف وهذا على قواعدنا ظاهر لانه حادث اخترعه صانعه لا من شيء وانما هو اثر فعله وحيث كان ظهوره متوقفا على
قابليته في نفسه على حسب قابليته في الشدة والضعف لانه تاكيد الفعل فهو كاشراق الشمس ان كان ما وقع عليه صيقليا صافيا
كالمرآة اشتد ضياؤه في نفسه وان كان غير صيقلي كالجدار ضعف ضياؤه مع ان اشراق الشمس واحد كذلك الوجود الشخصي
ان صفت قابليته وصلحت باخلاص الشخص في الاعمال وصحة الاعتقاد والاستقامة اشتد وقوى وان ضعفت قابليته

واطلب بالشوب فی الاعمال عدم صحة الاعتقاد والاستقامة ضعف بل یکون میتا قال تعالی اموات غیر احیاء بل مقبورا

فی قبر طبیعته کما قال تعالی وما انت بمسمع من فی القبور واما علی قواعد المص فلا یشتد لذاته ولا یقول لانه لیس تجاث والقدیم لا یختلف

احواله انما یظهر من الشدة والضعف فلیس ذلک فیه وانما هو فی عوارض تحته من مراتب التنزل فالشدة والضعف انما هو فی

اللواحق فقوله مما یشتد ینافی قواعده لان ما یقبل الزیادة یقبل النقیصة ومثله قوله وان الهویة الجوهریة مما یشتد ویتحرک

فی جوهریته فانه اذا اشتد وتحرک من شیء خارج عن هویته صح ما ذکرنا وان کان من نفسه کان المقتضی للاشتداد ذاتیا له والذاتی

یکون بالفعل لا بالقوة فلا یصح الاشتداد فی حقه اذ کل ما یمکن للذاتی فهو حاصل له بالفعل فان اقتضی اشتدادا فهو ما هو علیه

ولا یشتد زیادة الا لمقتض طار خارجی فلا یتحرک بجوهریته فی نفسه مط وقوله حرکة متصلة علی نعت الوحدة الاتصالیة والواحد

بالاتصال واحد بالوجود اما الحرکة المتصلة فهی للمتحرک والوجود لذاته لا یتحرک وان فرض انه لذاته متحرک حرکة ذاتیة کان لازما

لحاله الاول لا یشتد بالحرکة الذاتیة کالافلاک وانما یشتد بالعارضة فیثبت العرش ثم انفش فانه ان تحرک فحرکته اتصالیة

اذا اتحد المقتضی وما فی المسافة اذا صدقت علیه بالوحدة بالاتصال صدقت علیه الوحدة بالوجود وهذا الصدق صناعی لا ذاتی

اذ قد تصدق علیه باعتبار الاتصال التدریجی انه واحد مع انه فی الحقیقة وفی نفس الامر متعدد کالعلم المکتسب فی الاوقات

المتعددة مع عدم تخلل الفصل والتعطیل اذا کان مختلفا ومع تخلل الفصل والتعطیل اذا کان متحدا وقوله بهذه الحرکة من قاعدة

المقررة من اثبات الحرکة الجوهریة ونحن نقول بها لکن لا نقول بان المقتضی من ذات الجوهر بل المقتضی الاعراض التی هی

حدود الماهیة والصورة فانها هی المحرکة للجوهر فیترقی فی مراتب الشدة بصفاء القوابل ویتنزل فی مراتب الضعف بضعفها

فحرکته الجوهریة التی یترقی بها او یتنزل حرکة انفعالیة لا حرکة فعلیة کما توهم المص واتباعه وقوله وقول المشائین ان کل مرتبة

وحد من الاشد والاضعف نوع اخر یرید ون به ان ما امتد علی نحو الاشتداد او الضعف تکون اجزاؤه مشککة فکل جزء

یصدق علیه التساوی ولو بحسب الصورة او الادراک او التاثیر او التاثر او غیر ذلک بفرض کونه نوعا علیحدة والممتد بمجموعه

کالجنس لها وانما کانت هذه الاجزاء انواعا مع انها من حقیقة واحدة لما قلنا ان الکم وغیره من المشخصات والمشخصات هی الفصول

الجزئیة کزید وعمرو فهی من الفصل الذی هو الناطق کزید وعمرو من الحیوان الناطق الذی هو النوع ولا شک ان الانواع من

حقیقة واحدة وان الحصة الحیوانیة لکل نوع صالحة للنوع الاخر وانما الممیز بینهما الفصول والفصول فی الحقیقة هی القابلیات

والصور وقد ذکرنا انها تتالف من ستة الکم والکیف والوقت والمکان والجهة والرتبة ومن ستة متممات الستة الاولی

الوضع والنسبة والاضافة والاذن والاجل والکتاب وهذه الممیزات فی الاجناس جنسیة وفی الانواع نوعیة وفی

الاشخاص شخصیة واجزاء المشکک تمایزها بهذه الامور فهی انواع للحقیقة المشککة وان شئت قلت جزئیات للنوع

المشکک والمص بنی تمایزها علی قاعدته من کونه من انفسها وشرط حقیقة ما قال المشاؤن علی کون الحد الممیز بین کل

نوعین منهما حدا بالفعل فقال لکن بشرط ان یکون ذلک الحد حدا بالفعل الا من نوع حد وحد المفروضة فی الاشتداد

فانها غیر موجودة بالفعل والا یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل محصورة بین حاصرین واقول انا قد اشرنا الی ان

حصول تلک الانواع المتعددة لا تتوقف علی وجود حد بالفعل بل یکفی فی فرض تعددها صدق تساوی کل نوع منهما

بحسب الصورة والادراک او التاثیر او التاثر ولا یتوقف علی فصل او فاصل ولا یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل الا

اذا ارید بالتساوی الحقیقی والوحدة الاتصالیة حقیقیة لا عرفیة فانه یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل للاکتفاء بالفرضیة

محصورة بین ابتداء وانتهاء لا رادة التساوی الحقیقی مع الاتصال الحقیقی لانه فرض الاتصال الحقیقی السیال وارادة الامر

المتساوی حقیقة تحصل انواع غیر متناهیة بالفعل فی شیء محصور وذلک غیر واقع نعم یمکن فرض جزئی شخصی بالفعل بین کل

حدین مفروضین من کل حرکة ترقیا او نزولا من نمو او ذبول وانقلاب او عدول وخروج او دخول وامتزاج او حلول ولهذا

قال المص بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصی المتوسط بین هذه الحدود المفروضة فی کل حرکة واستحالة سواء کانت فی الجوهر او

فی الکیف وغیره اقول یرید ان الحرکة الجوهریة کما تکون فی الجوهر تکون فی الکیف وغیره وهو کما قال الا ان باعثها لیس نفس

المتحرک والا لکانت وضعیة کحرکة الفلک او ما بمعناها کحرکة جوهر الملک وسائر البسائط فانها لا یتحقق فیها الشدة و

الاصل الثاني في تحقيق معنى التشخص

الضعف الا بالتبع لما يقبلهما او بما يقبلهما وكما يمكن فرض وجود امر شخصيّ بالفعل متوسط بين هذه الحدود المفروضة في كلّ
حركة واستحالة كذلك يمكن فرض امر نوعيّ بالفعل لكن كان المتصل الواحد له وجود واحد وله مهيّة ولكن بالنسبة الى رتبة من التحقق
واما بالنسبة الى ما تحته فوجودات متعددة ومهيات متكثرة ومن ثم اطلق المشائين القول بنوعية كل مرتبة وحدّ بدون شرطية
الفعلية اذ لا فرق بين وجود الامر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة وبين وجود النوع المتوسط بين الحدود المفروضة الا
بالاعتبار في اتحاد الشيء المعتبر كما اشرنا اليه سابقا **قال** والذي يكشف عن ذلك ويدفع به الاشكال ان الوجود هو الاصل المتقدم
في الوجودية والمهية تبع له اتباع الظل للشخص والمتصل الواحد وجوده واحد وفي له حدود مفروضة ومتى كان المحدود واحدا كان
المهية واحدة غير متكثرة لكن اذا انتهى الى حد ووقف عنده كان متعين المهية التابعة لذلك الحد وبالجملة كلما كان الوجود
اشد وابقى كان اكمل ذاتا واتم جمعية للمعاني والمهيات واكثر آثارا وافعالا الا ترى ان النفس الحيوانية لكونها اقوى وجودا من سائر
النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل افاعيل النبات والجماد والعناصر ومايزيد عليها وتفعل نفس الانسان افاعيلها
كلها مع النطق والعقل يفعل الكل بالاشارة والباري يفيض على كل ما يشاء **اقول** قوله والذي يكشف عن ذلك اي يدل
عليه دلالة يكشف عن حقيقته والمراد من المشار اليه بذلك هو ان الموجود بالفعل هو الامر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة
في كل حركة واستحالة وذلك الدليل الكاشف ليس كاشفا من نحو مادته وصورته وانما هو مبني على طريقته وقواعد فمن سلمها
وقبلها منه ظهر له صحة دليله بما يطابق مراده غالبا وليس هذه ضابطة الدليل ودليله هنا هو ان الوجود هو الاصل المتقدم في
الوجودية والمهية تبع له اتباع الظل للشخص **اقول** وهذا الكلام بان الوجود اصل وهو يريد بالاصل انه غير المادة وغير الصورة
وغيره منهم من قال هو المادة منهم من قال الاصل هو المهية واما الوجود فعارض عليها ومنهم من قال بعكس هذا وغير ذلك
من الاقوال وهو بنى مذهبه على طريقة لضطربت فيها عباراته في كتبه وحاصلها ما ذكرنا سابقا وهو ان الوجود حقيقة
واحدة نظر في افراد تصدق على كل منها على نحو التشكيك فصرف الوجود البحت الذي لا شوب فيه اصلا هو الحق تع وما لحقه شوب
من نقائص واعدام فمنسوب الى الحوادث من حيث الانضمام واما من حيث نفسه فلم يلحقه شيء وما يلحقه من عوارض مراتب
تنزلاته فلاحقه للضمائم واما ذاته فباقية على حالة الوجوب ولا يدخل في الامكان بذاته وانما يدخلها بالعرض وجميع هذه
الافراد ما نسب الى الحق تع وما نسب الى الخلق فالوجود صادق عليها بالاشتراك المعنوي لدخول جميعها تحت حقيقة واحدة
فوجودات الحوادث من سنخ وجود الحق تع عما يقولون علوا كبيرا قوله ان الوجود هو الاصل المتقدم ان حملناه على مذهبه فعباراته
كما قلنا لك مضطربة لانه يقول بما سمعت مما قلنا عنه ويقول ايضا ان الوجود المنسوب الى زيد اتحدت به مهيته في الخارج
عارضة عليه وفي الذهن هو عارض عليها ويقول المهية هي المادة والصورة ووجود زيد هو حقيقته واصله وهو سار
في مادة زيد وصورته فان حملناه على المادة كما هو اختيارنا صح كونه مما يشتد ويضعف في ذلك بقبوله للمد بحركته الجوهرية
بقابليته لا من نفسه والقابلية هي الماهية بالمعنى الاول فيكون الممتد بالاشتداد والضعف في قوس الصعود او النزول
صح ان يشتمل على بمعنى ان كل شيء شخصي متوسط بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او من مختلفيهما فان له وجودا
يعني مادة اتحدت في كل المميزات ومهية يعني صورة مؤلفة من تلك المميزات فانه قد صدقت عليه الوحدة الشخصية من
حيث المدركية او الاعتبار في نفسه وبالنسبة الى ما تحته تصدق عليه الكثرة من حيث جهة الاعتبار او المدركية وصح ان
تشتمل على جزئيات بالفعل بمعنى ان كل شخصي متوسط بين حدين مفروضين من حركتين او استحالتين او حركة واستحالة
فان له وجودا يعني مادة تميزت بمشخصاتها التي هي ماهيته وصورته وقابليته فاذا حملناه على مذهبه اختلفت معانيه
واضطربت لان الوجود في نفسه عنده واجب والواجب لا يصح عليه الحركة الجوهرية ولا الاشتداد ولا الضعف ولا الامتداد
ولا التشكيك ولا التعدد الذاتي واما التعدد في الآثار فمن تعدد الافعال ولا ينافي تعدد الافعال اتحاد الفاعل فان الآثار
تعدد بتعدد القابليات كتعدد الصور في المرايا المتعددة من المقابل الواحد وكل شيء يقبل الاشتداد والضعف او
الامتداد او التشكيك او التعدد الذاتي وامثالها فهو حادث اذ ليس احد من العقلاء يطعن في دليل حدوث العالم وقولهم
العالم متغير وكل متغير حادث فاذا قبل الوجود الاشتداد او الضعف سواء من نفسه ام من غيره كان حادثا ولا يصح ان

واحد م

انواع م

الاصل الرابع في حصول الصور المقدارية والاشكال

ينتهي الحادث الى غير حادث لانّ ما يخلق منه ان كان حادثاً فذلك المط وان كان قديماً فان كان ذلك الحادث ان كان لم يزل غير انه قد دنا القدماء سواء كان مخلوق من ذات القديم ام من ظله ثم لا معنى لقولنا خلق وان كان طرء بعد القديم رتبة او وقتا تغيرت احوال القديم بان كان وحده ثم كان معه غيره وكان لم يخرج منه شيء ثم يخرج وكان لا ينسب اليه شيء ثم نسب متغيّر الاحوال حادث وان قال المص بحدوثه وهذا ط البناء بنفسه معنى هذا الحدوث بل معناه انه كان ولم يكن ام معناه انه ظهر وكان خفيا ام تنزّل وكان عاليا ام انّ التنازل ظلّ العالى ام معناه انه شان من شئونات الحق الذاتية الغير المجعولة اقتران بالمهية الثابتة في علم الحق تعا الذى هو ذاته وتلك المهية غير مجعولة ولما اقتر با كان الاقتران حادثا فنسبا الى الحدوث لذلك الاقتران والحاصل اني اكرر هذه المعاني وامثالها تنبيها للغافلين وتذكرة للمتقين فقول المص في دفع الاشكال وهو انك اشترطت في قول المشائين ان تكون الحدود المميزة للانواع حدودا بالفعل ولا تكفي الحدود المفروضة لئلا يلزم حصول انواع غير متناهية محصورة بين حاصرين وذلك ممتنع فكيف جوزت حصول جزئيات كل جزئي شخصي بالفعل متوسط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة بريدان الامر الشخصي المتوسط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة و استحالة موجود بدليل انّ الوجود اصل لذلك الامر متقدم في وجوديته على الامر الشخصي والامر التشخصي وان توقف ظهوره على المهية الا انّ المهية تابعة للوجود كتبعية الظلّ للشخص ولما كان المتصل الواحد من المشكك الممتد له وجود واحد هو اصل ذلك المتصل ولذلك المتصل حدود مفروضة وكان المحدود واحدا لانه محدود وله وجود واحد وكانت مهيته واحدة غير متكثرة وكون المتصل واحدا انما هو بوجوده لانه اذا انتهى الى حدّ قد فرض له ووقف عنده تعينت ماهيته بتبعيتها لذلك الحدّ فتخصصت وحدة هذا المتصل لوحدة وجوده الذى هو اصله ولوحدة ماهيته تبعا لوحدة حده المنتهي عليه وان كان مفروضا بخلاف النوع لانه وان كان واحدا الا انه متكثر باعتبار افراده فلا يتحقق الا بالحدّ الفعلي ونحن قد ذكرنا صحة فرض المشائين وان لم يكن حدّا بالفعل لانّ النوع واحد فيثبت في نفسه بما ثبت به الشخصي انما يفرض تكثره بالنسبة الى ما تحته لانّ الحدّ الذى يقف عنده ذلك مفروض فيكون الوقوف عروضا ولا يتحقق فرض الوقوف لامر شخصي عند حدّ فرضي الا باعتبار الصورة او المدركية او التاثير او التاثر او ما اشبهها والتعيين الاعتبارى لا ينافي التكثر والشمول الذاتي لا سيما اذا كان التكثر والعموم بالنسبة الى ما تحته فيصح فرض الانواع كما يصح فرض الاشخاص و قوله وبالجملة كلما كان الوجود اشدّ واقوى كان اكمل ذاتا واتمّ جمعية للمعاني والمهيات واكثر آثارا وافعالا يريد بكلامه هذا انّ الوجود لما كان له حركة جوهرية لذاته كان مختلف المراتب في الشدة فاستطرد ذكر بعض اوصاف المراتب المختلفة ولا ريب انّ كلّ ما كان اقوى كان اكمل ذاتا واتمّ جمعية اى اتمّ شمول واحاطة بمعنى انّ كلّ ما يفعله الاضعف يفعله الاشدّ و زيادة ولذا قال الا ترى انّ نفس الحيوان لكونها اقوى وجودا من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل افاعيل النبات والجماد والعناصر وما يزيد عليها يعني من افعال الحيوانية وتفعل النفس الانسانية كلّ ما تفعله الحيوانية وتفعل ما يزيد عليها وهو النطق وما يرتبط به والعقل يفعل كلّ ما تفعله النفس الانسانية وزيادة الاشارة وادراك المعاني المجردة عن الصور الجوهرية والمثالية الى هنا كلامه صحيح وقوله والبارى عزّ وجلّ يفيض على كل ما يشاء فيه اشارة الى انّ الاشياء كلها منه تعالى بالسنخ كما هو مذهبه من وحدة الوجود لانه ذكر الاشياء الحادثة متناسبة من الضعف الى الشدة ثم ذكر البارى سبحانه في جملتها مشعرا بالنسبة وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما بين الخلق ولو انه عرف الحق تعالى لما وضعه ههنا ولوضع حيث ذكر قال ليس كمثله شيء واذ لا اله الا هو **قال** الاصل الرابع انّ الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعدادات المواد ومشاركة القوابل فهي قد تحصل ايضا بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهاتها الفاعلية من غير مشاركة قابل و وضعه واستعداده من هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من تصورات المبادى والجهات الفاعلية وعلمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية واستحقاق ومن هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل بمحض الارادة من القوة الخيالية التى قد علمت انها مجردة من هذا العالم ومن تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ولا في عالم مثالي شبحي غير قائم بهذه النفس **اقول** انه ذكر في هذا الاصل ما ليس له اصل لانه قال انّ الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل

ص ١٠٥١

الاصل الرابع فی تحقیق صور المقادیر والاشکال

من الفاعل لاجل استعداد المواد ومشارکة القوابل هذا الکلام فی کون صنع الله سبحانه واقعا علی الصور المقداریة المشتملة
علی الخطوط والابعاد وعلی الاشکال کذلک بمقتضی استعداد المواد الذی هو القابلیة ای قابلیة مواد الصور للتصویر والاشکال
للتشکیل صحیح واما مغایرة الاستعداد للقابلیة فی نفس الامر فلیس بصحیح ولیس هذا ما اصله بل هذا ما بنی علیه اصله هو قوله فهی قد تحصل
ایضا بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلیة من غیر مشارکة قابل ووضعه واستعداده وهذا لیس بصحیح بمعنی عدم وقوعه لا بمعنی
امتناعه بل هو ممکن للفاعل لکنه لا یفعل اذ لو فعله لما تعددت الصور ولما تعددت حدودها بل ما یحصل منه الا نقطة واحدة اما
علی قاعدته فلما قرر ان الواحد البسیط لا یصدر عنه الا الواحد والصورة لیست واحدة بل هی من خطوط متعددة بل الخط ایضا لیس واحدا بل
هو نقط کثیرة فینبغی له ان ما قرره هناک یبنی علیه هنا واما عندنا فلان فعله تعالی تام فی الفعلیة فلا یتوقف فی الایجاد علی شیء فلو حکم
بوقوعه علی شیء من الاشکال لقلنا لم تعلق بالمثلث دون المربع ان کان لا لمرجح لزم العبث وتساوی نسبة فعله الی جمیع الاشیاء علی السوا
وان کان لمرجح فان کان من المفعول بطلت دعوی الاختراع المحض وان کان من الفاعل رجع علی العبث وان ادعی ان الترجیح من العنایة کما
ارید من التخصیص العلمی بما تعلق بحقیقة ما هو اهله فهو ما نقول من القابلیة والا فممنوع فان قلت ان الاختراع لا معنی له الا المحض اذ لا یکون شیء
من قابلیة او مقبول الا من صنع الصانع تعالی فیرجع الامر علی عدم توقفه علی القابلیة اصلا قلت نعم کل شیء من صنعه وعطیته عز وجل و
لکنه اذا اقتضی المصنوع القابلیة اعطاه ایاها ابتداء وتفضلا فان قلت کیف یقتضی المصنوع القابلیة ولم یکن شیئا قبل القابلیة وانما
کان شیئا بها قلت ان القابلیة والقبول یتحققان فی التکوین دفعة علی جهة التساوق فالمقبول حین قبوله لقبوله یکون شیئا لا
قبله صفة ولا توجد صفة قبل الموصوف واذا کانت الصفة شرطا لکون الموصوف ساوقته فی الکون کالکسر والانکسار فان الکسر هو الموصوف
وهو المقبول والانکسار هو الصفة وهو القابلیة ولا یتحقق احدهما قبل الاخر ولا بعده وانما یکونان معا متساوقین فی الکون والتحقق
فتفهم الکسر والانکسار فانها آیة ما نحن فیه والفاعل المتصور اذا تصور صورة فاخبرنی هل تصورها فتصورت ام تکون الصورة بدون قبولها
التصویر المتصور فان قلت تکون بدون قبولها للتصویر خالفت البدیهة وان قلت انما تکون اذا قبلت تصویره المعبر عنه بقولی تصورها
فتصورت هو ما قلت لک لانه اذا تصورها فلم تتصور لم یقع منه تصویر کما تقول خلقها فما تخلقت فانها اذا لم تتخلق لم یقع خلقه ایاها وفیه
تصریح لکل ذی فهم صحیح انها [illegible] اختیارها ای قبلت الخلق حین خلقها باختیارها لان انخلقت من افعال المطاوعة والمطاوع
مختار کان قبول الفعل منه باختیاره ولو کانت القابلیة سابقة لما قبل خلقه فانخلق واتی بالفاء التی هی للتعقیب لیدل علی عدم تقدم
القابلیة وبالفاء لا یتم لتدل علی عدم التراخی الذی هو [illegible] بمعنی المساوقة قطعا کما فی کسرته فانکسر وقد قال تعم مرید المعنی ما ذکرنا
انما قوله لکن فیکون وکن عبارة عن القول والمراد به الحرکة الایجادیة وهی عبارة عن المشیة والاختراع وعن الارادة والابداع
وبالجملة اذا تصور الفاعل شیئا ان لم یقبل تصویره لم یکن وهذا ظاهر وقوله من غیر مشارکة قابل ووضعه واستعداده لیشیر به
مع ما اراد الی تغایر الثلثة وقد بینا مرارا انه من ارکان القابلیة [illegible] الوضع وان الاستعداد الاول [illegible] بل هو القبول وقوله
من هذا القبیل وجود الافلاک والکواکب فمضی فیما ذکره فانه [illegible] لکن استدارة الافلاک والکواکب لان الفاعل انما
خلقها علی ما هی علیه فی حاق امکاناتها الا علی ما فعله وقدرته علیه والا لما تعددت [illegible] کونها مستدیرة متحرکة مثلا وکونها
افلاکا وکواکبا ولیس هی ما علیه انها صنع مطلق والا لتجردت عن الصور التی هی علیه والیه [illegible] صور الا انها تقتضیها امورها
لانها خلقت من المادة والصورة فهل خلق للمادة صورة تقتضیها لکونها صفة لها ای هیئة قبولها للایجاد ام لا تقتضیها لکونها
غیر هیئة قبولها للایجاد فان فرض انها غیر هیئة القبول فهیئة القبول [illegible] ام لم یخلقها فان خلقها فاین هی غیر الصورة والا
انفعال لان مرادنا بالهیئة هی الصورة وهی القابلیة وهی الانفعال وان لم یخلقها لم یتخلق الافلاک والکواکب وایضا وجودها من
تصورات المبادی صریح فی حدوث وجودها وان المحدث لها هو المتصور لها وهی المبادی ای العقول المفارقات والارواح القادسة
والجهات الفاعلیة هی الافعال وعندنا المحدث لکونها ای وجودها هو المشیة ای احداث الله تعالی بمشیته واعانها بارادته
واحداث حدودها بقدره وانها بقضائه فاعرف المصنف بحدوث وجودها واختراعه من المبادی والجهات الفاعلیة من حیث لا یشعر
اذ لا شیء من الوجود عنده بمخترع وقد ذکر فی کتابه الکبیر ان الوجودات العرضیة والاختراعیة من [illegible] سهل قوله وعلمه تعالی
بالنظام الاتم من غیر سابقة قابلیة واستحقاق فیه ایضا ان العلم بالنظام الاتم هو العلم [illegible] القابلیة والاستحقاق والمراد السوق

الاصل في تحقيق ... [illegible]

المساوقة فان العلم كما احاط بالمتقوم احاط بالمقوم مع ما اثبتنا سابقا في هذا الشرح وفي غيره خصوصا في شرح رسالة العلم
للملا محسن من تحقق علمه تعالى في الازل الذي هو ذاته ولا معلوم وان العلم بالمعلومات في الامكان اي تعلقه بها ووقوعه عليها وان التعلق
والوقوع حادثان بحدوث المعلومات وان العلم بها اشراقي وانه عين المعلوم وان العلم ليس فعلا ولا منشأ للايجاد ولا مؤثرا في الاشياء
وان صدرت الفعل من القدرة عن العلم وقوله ومن هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل بمحض الارادة من القوة
الخيالية التي قد علمت انها مجردة عن هذا العالم يريد به ان من جملة كون الصور حاصلة من جهة الفاعل من دون القابلية والاستعداد
انشاء الصور الخيالية بمحض ارادة القوة الخيالية ومثلها فانها قائمة لا في محل فلا سبب لها ولا قابلية لها وهذا مثل الذي قبله
لان الصور الخيالية قائمة بنور الخيال لان الخيال اذا كان في نفسه قوة نفسانية من عالم الملكوت كان ما ينتزعه من الصور من
نوعه وهي صور منتزعة من الامور الخارجية وانما القوة الخيالية كالمرآة تقابل الشيء فينطبع صورته فيها فان كان الشيء
ملكوتيا فظاهر وان كان من الملك انتزعت صورته الحواس فالقتها الى الحس المشترك وهو يوصلها الى الخيال وكل واحد يجرد
ما وصل اليه بلطفه يعني من نوعه وان كان غائبا عن الحواس اخذ الخيال صورته الملكوتية اما من دلالة اللفظ المسموع او من
علم سابق على وقت الاخذ او غير ذلك فالصور الخيالية ليست من انشاء الخيال وانما هي من انشاء خالق الخيال عز وجل لانه
تعالى اذا خلق شيئا وضعه في المحل المناسب له فان كان نورا وضعه في شيء كثيف لانه لا يتقوم في مثل الهواء الصافي اللطيف وان
كان صورة وضعها في محل صقيل كالمرآة والماء فان كانا من غير عالم الملك وضعهما فيما يليق لهما من عالمهما فالصورة الخيالية
ليست من عالم الملك فوضعها في صقيل من نوع عالمها والله تعالى قال في كتابه واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق والصور الخيالية من جملة ما يسر في الصدور واخبر تعالى انه عالم بذلك لانه خلقه وكذا قوله تعالى وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والصور من جملة تلك الاشياء وفي اخباره انه ينزله من الخزائن بقدر معلوم
ويضعه في محل اللائق به وقوله لا في محل اي جسماني لانه يتوهم ان من ادعى ذلك قال بان الخيال في الدماغ وهم لا يريدون
ان القوى النفسانية تحل في الاجسام وانما يريدون انها تتعلق بها تعلق تدبير واذا ظهر لك هذا انها من عالم الملكوت كالقوة
الخيالية فتكون قائمة بمرآة الخيال ومادتها من اشراق صور المتخيل بفتح الياء المشددة وصورتها هيئة مرآة الخيال من
كبر وصفاء وبياض واستقامة ومقابلها وقد ذكرنا سابقا كما ذكروه ان في السماء الثانية فلك عطارد ثلاثة ملائكة شمعون
وشمعون وزيتون موكلين باظهار الصور الخيالية وتحت كل ملك ملائكة يحدونه لا يحصي عددهم الا الله على ما ذكره علماء
السيميا وعلى كل فرض فالصور الخيالية خالقها ومنشئها الله تعالى ولكنه سبحانه اجرى عادته في صنعه بالاسباب جعل القوة الخيالية
مرآة تنتزع الصور بنوع الانطباع كما مر فافهم وقوله ولا في الاجرام الفلكية كما زعمه قوم اخر يريد به ان قوما زعموا ان الصور الخيالية
منطبعة في اجرام فلك عطارد وفلك الزهرة قائمة بها قيام عرض وبعضهم ذهب الى انها اشباح ثابتة في عالم الامكان لا
في عالم الاكوان وبعضهم ذهب الى انها من عالم المثال فيكون قائمة في عالم مثالي شبحي من نوعها قيام عرض وهذا العالم بين
الملك والملكوت فيشاهدها الخيال في ذلك العالم كما يشاهد البصر النجوم في السماء وقوله غير قائم بجانب النفس يحظ به معنيين
احدهما انهم يجعلونه بين العالمين تحت عالم النفس وفوق عالم الجسم وهو عالم المثال على ما نعنيه نحن وثانيهما ان المص كما تقدم
جعل القوة الخيالية جوهرا مجردا عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات وحيث جعل هو
عالم البرزخ شبحي ولم يجعلوه جوهرا مجردا كما جعله هو قائما بالنفس نفاه كما يأتي بعد هذا ونحن قد ذكرنا سابقا ما يرد عليه
بل هي قائمة بالنفس موجودة في صقع نفساني لكن الآن ضعيفة الوجود ومن شأنها ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من
وجود الصور المادية وليس من شرط حصول الشيء لشيء قيامه به وحلوله فيه فان صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به
من غير حلولها فيه بل حصولها لقابليها قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له في الخارج بمحل همته ولكن لا تزال
الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها فما طرأت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى **اقول** قوله بل هي قائمة بالنفس موجودة
في صقع نفساني صحيحة عندنا انها قائمة بالخيال الموجودة فيه قيام عرض والصقع بالضم الناحية وهو هنا الخيال لانه جهة
من جهات النفس وقوة من قواها والتخيل للصور بجهة الخيال وهو قوته المنتزعة للصور فاذا انتزعها تلك القوة انطبعت فيه

وهو في العالم الكبير نفس فلك الزهرة وهذه النفس على ما يشير اليه اهل علم المكتوم تمدّها نفس فلك الشمس من صفة الطبيعة
النورانية التي هي ركن الاحمر من اركان العرش وهو الركن الاسفل الايسر والموكّل بالاستمداد منه جبرئيل ع وقوله لكن الان ضعيفة
الوجود يعني انها في الدنيا او في الشهادة او بالنسبة الى الشهادة ضعيفة الوجود لانها صور شبحية تحقق وجودها بتبعية وجود
ذي الصورة فنسبة وجودها في الضعف الى وجوده نسبة الواحد الى السبعين ومن شانها اي لها قوة الترقي الى رتبة من مراتب
الوجود فتصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور المادية مع انها كانت حين الانتزاع تابعة في الوجود للصور المادية
المنتزعة منها ولعل المصحح انها صور علمية وحقايق الاشياء صور علمية للحق تع وهي اعيان موجودة في علمه او ثابتة في علمه تع
لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة فوجودها اقوى من وجود الصور المادية لان المادية اعرض للمادّيات الفانية وهذه اعراض
النفوس الباقية والاعراض تابعة للمعروضات في البقاء والفناء فهذه الصور الخيالية تكون اعيانا اي مهيّات الاشيا فان
بعض الصوفية ذهب الى ان عالم الخيال اصل العالم وان الصور الخيالية اصل للخارجي فلو فرض فناء ما في ذهن العلة والعياذ بالله
فهي المعلول فالعلة كالسراج والمعلولات كالاشعة الواقعة على الجدار وما في ذهن العلة كوجود الاشعة من شعلة السراج
فلو ذهب السراج ذهبت الاشعة ووجوهها ولو ذهبت الوجوه ذهبت الاشعة كذلك لو ذهبت علة الاشيا والعياذ بالله
ذهبت الاشيا ووجوهها وهي صورها التي في ذهن علة الاشيا ولو ذهبت صورها والعياذ بالله ذهبت الاشيا وقوله وليس
من شرط حصول الشيء بشيء قيامه به وحلوله فيه تقرير لقوله قبل هذا انشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل يعني انها وان
كانت حاصلة للخيال ليست قائمة به ولا حالة فيه وان كانت موجودة في صقع من اصقاع النفس لانها قائمة في الملكوت
بنفسها كالجواهر المجردة لا في محل وهذا ليس بصحيح لانهم توهموا فيما تصوروا الامثال ما غاينوا وذلك اذا راوا زيدا يصلي
في المسجد يوم الجمعة كانوا كلما ذكروا حالة زيد الاولى راوه في المسجد يوم الجمعة يصلي ويوم الجمعة قد مضى وذهب والمسجد
ليس فيه شيء مشاهد مع انهم يتصورون ذلك فلم يكن الا ان المدرك صورة زيد المتخيلة في الملكوت وليست في مكان لان المسجد
ليس فيه شيء ويوم الجمعة قد مضى ونحن نقول ان زيدا المصلي في المسجد يوم الجمعة كتبت الحفظة مثاله في غيب المسجد وفي
غيب يوم الجمعة لان الظواهر تدل على بواطنها ونحن نسير الى الاخرة وظواهر الاوقات والامكنة تسير معنا وبواطنها ثابتة
في محالها حتى تعود بنا يا تبها على مباديها اي يجمع بها كقاب قوسين والخيال يلتفت اليها يعني اذا اردت ان تذكر زيدا التفت
بمرآة خيالك الى المسجد الغيب والى يوم الجمعة الغيب لان الخيال معهما في عالم واحد ومثال زيد الذي كتبته الحفظة فيهما فيقابل ذلك
المثال القائم في المسجد يوم الجمعة يصلي بتلك الصلوة الذي رايت زيدا يصليها لان هذا المثال هو هيئة زيد في تلك الصلوة
قد خلعها هناك بمعنى ان الحافظين انتزعاها منه فكتباها هناك فبقي باقية في ذلك المكان وذلك الزمان الى يوم القيمة
فان كان مثال طائع كان لا يفارقه في قبره ويخرج يوم القيمة وهو معه يؤنسه حتى يدخل الجنة وان كان مثال عاص ولم يتب
عنه كذلك حتى يدخل النار واذا اتاك في الدنيا صاحب المثال الطائع رايته متنسبا اليه مستنيرا به يؤنسك قربه لان الطاعة
انس من الوحشة وان اتاك صاحب المثال العاصي رايته منتسبا اليه مظلما يوحشك قربه لان المعصية داعية الوحشة والنفرة و
الانكار قال ع هيهات ما انتا كرتم الا لما بينكم من الذنوب الخ فاذا تاب صاحب المثال العاصي عن فعله ذلك واتاك رايته ليس فيه
وحشة المعصية ورايت ذلك المثال غير منتسب اليه وهو غير لابس له واذا التفت بمرآة خيالك الى ذلك المثال العاصي وجدته
قائما في ذلك المكان وذلك الوقت بتلك الهيئة لكنه منفصل عن صاحبه وانما هو متقوّم باصله من كتاب الفجار سجين فان استمر
على التوبة عنه بقي الى نفخة الصور الاولى ثم يمحو الله سبحانه بعفوه ومغفرته الواسعة من الارض والزمان ويمحوه من كتب الحفظة
التي فيها غيب المكان والزمان ويشهادتهما منها وما في نفوسهم وفي ما نفوس
الخلق حتى ياتي يوم القيمة ولم يذكر معصية احد بل يسترها الله سبحانه بستره
الجميل فالصور الخيالية قائمة بمرآة الخيال كقيام صورتك في المرآة
اذا قابلتها لانها مقابلة للمثال القائم بغيب المكان والزمان كما مثلنا وانما قالوا انها قائمة لا في محل
لانهم ما عرفوا اصلها اذ لا فرعها فلم يعرفوا محلها وقد اخبرتك به فاحمد الله على نعمته واما قوله ليس من شرط

في بيان القضايا المهمة

حصول الشيء لشيء قيامه به وحلوله فيه فنقول نعم وليس من شرطه عدم قيامه وعدم حلوله فيه بل منه ما هو قائم به قيام صدور كالاشعة من السراج ومنه ما هو قائم به قيام ظهور كقيام الوجود بالماهية وكقيام الكسر بالانكسار ومنه ما هو قائم به قيام تحقق كقيام الماهية بالوجود وكقيام الانكسار بالكسر ومنه ما هو قائم به قيام اركنيا كقيام السرير بالخشب ومنه ما هو قائم به قيام عروض كقيام الصورة بالمرآة على اعتبار وكقيام الحمرة بالثوب وقيام الصورة الخيالية بالخيال كقيام الصورة بالمرآة قائم به وقوله فان صور الموجودات حاصلة لذاته تع قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها فيه ان صور الموجودات عنده ان عنى بها الوجودات فهي عنده جهات للحق تع وتطورات له فعلى هذا تكون قائمة بذاته قيام صدور وكقيام الاشراق بالمشرق وعلى هذا فهي حاصلة له في علمه بالامكان وهو وان لم يقل به لكنه يلزمه ويلزم منه ان ما ليس في الازل يكون من الازل كما هو مقتضى الحصول الجمعي الوحدي كما يدعيه هو واتباعه وهو يلتزم بذلك ولا يراه نقصا بل يراه كمالا وان عنى بها ماهيات الاشياء فهي عندهم صور في علمه الذي هو ذاته ويلزمه انها حاصلة فيه ودعوى انها ليست بموجودة ولا بمعدومة بل هي ثابتة وانما هو ليست من حيث هي بل انها هو من حيث هو ويلزمه ان نفي الوجود اثبات العدم فليست شيئا فلا يكون على قوله عالما بها ونفي العدم اثبات الوجود فلا يكون واحدا ولا بسيطا والواسطة بين العدم والوجود منفية وكونها ثابتة دليل وجودها فهي غيره فيكون محلا لغيره وان جعلوها صورا علية غير مجعولة خارجة عن الذات متعلقة بها كتعلق الظل بالشاخص فقد اثبتوا قديما في الامكان واثبتوا لها الافتقار ولزمهم اثبات حادث في الازل لحصول الافتقار وقديم في الامكان لعدم كونه مجعولا وقوله بل حصولها لقابلها اقول عليه ما ادري هذا الفاضل المحقق كيف يقول فانا اسأله قابلها ما هو هل هو الذات الذي حصولها له مع حكمه بازليتها كيف نفي حصولها الا لقابلها لانه جعل حصولها لقابلها فهذا القابل هو الذات الحق تع فلم قال من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها يعني انها حالة في قابلها والا فلا معنى للاضراب فيكون قابلها غيره فتكون القديمة حالة في حادث ثم كيف يقول حاصلة لذاته تع قائمة به من غير حلولها فيه يعني قائمة به قيام صدور ثم يقول بل حصولها لقابلها ان لم يعن حلولها في قابلها وان عناه كانت حالة في غيره وغيره الذي تكون صور علمه فيه ممتنع ان كان قديما وحادثا الا ان يقول بقولنا بان المراد بصور العلم الحادث فانها حادثة وقابلها حادث كاللوح المحفوظ واما اذا جعلها صور العلم الذي هي في ذاته فقد اجمل في علمه واعتقاده حيث جعل الذات القديم ظرفا ومتكثرا والصور القديمة مظروفا ومتكثرة اوان القديمة في غيره وان العلم القديم صورا متعددة مختلفة ام القابل غير الذات فتكون في الحادث كما قلنا وقوله قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له في الخارج محل همته ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها فمتى طرئت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى يريدون ان كل شخص يقدر نفسه على اختراع ما يريد من الصور الخيالية من غير ان ينتزعها من شخص خارج عن محل باعثه وداعيه على همته وذاكرته وهو يشعر بان مبدأ انشائها باعث نفسه لم يسبق له ذكر قبله فكان مبدؤه منها وقوامه بها ولهذا لما دامت ذاكرة له فهو باق ومتى طرئت على ذاكرها غفلة او نسيان او سهو عدم ذلك المخلوق اي الصورة وقولهم عدم ذلك المخلوق فيه اشعار بان ذلك المتصور حقيقة الشيء ما عدا عوارضه الخارجية لان المتصور ظل انتزاعي وهذا راي الاكثر والحق ان الله عز وجل اجرى حكمته في الايجاد على الاسباب فجعل الذهن مرآتا يحدث فيها الصور التي مكنها بقدرته على انتزاعها فيحدث سبحانه الصورة الانتزاعية بفعله بواسطة قابلية تلك المرآة للانتزاع بتمكينه اياها من الانتزاع فهو المعطي الصورة باسباب ايجادها وهو الواضع لها في مرآة الذهن بما جعلها قابلة قال الله تع قل الله خالق كل شيء وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تع هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه واما كون الهمة اي المتخيلة والذاكرة والحافظة حافظة لها فلان صورة الصورة الخيالية من هيئتها اي هيئة مرآة الخيال ومادتها اي من اشراق الخارجي كما ان الصورة التي في المرآة من هيئة المرآة ومادتها من اشراق صورة المقابل وليس ما في الذهن من الصور من اختراع نفسه بل من صنع الله سبحانه الذي يقول واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فان مما اسروا اليكم التخيلات والتصورات وقال الص ع كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم ومما يدل على ان الذهن ينتزع الصورة من شيء خارج يقابله في محله بمرآته فتنطبع فيه صورته ما رواه الصدوق في العلل الشرايع

بسنده

الاصل الخامس في بيان الجسدين والجسمين

بسنده الى الحسن بن فضال عن ابي الحسن الرضا ع قال قلت له لم خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا
فقال لئلا يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر
الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتع فيعلم بالنظر
الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير لان حجة اولئك انهم يقولون انا نتصور رجلا له الف راس ونتصور بحرا من الزيبق ولم
يوجد في الخارج من ذلك شيء ونحن قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره ان الشخص لا يذكر الشيء حتى يلتفت بمرآة خياله الى وقت
الادراك الاول ومكانه فيجد مثاله فيه في الحالة الاولى فتنطبع صورة المثال وهيئته ولا يمكن التذكر الذي هو دليلنا
على ان الخيال والنفس لا يحدث شيئا وانما المحدث هو الله تع الا نحو ما قلنا من الالتفات فاذا التفت احدث الله سبحانه
الصورة الخيالية باسبابها كما انه تع يحدث الصورة في المرآة باسبابها فافهم **قال** الاصل الخامس ان القوة الخيالية
من الانسان اعني مرتبة نفسه الخيالية باسبابها كما انه تع يحدث الصورة في المرآة باسبابها جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا
عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس كما ذكره فهي عند تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى ذاتها وادراكاتها وعند الموت
تصل اليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها في هذا البدن وبعد الموت تتصور ذاتها انسانا مقدرا متشكلا على هيئة التي كانت عليها
في الدنيا وتتصور بدنها ميتا مقبورا **اقول** القوة الخيالية في الانسان جوهر منفصل الوجود اي منفصل الحقيقة عن هذا البدن المحسوس
ذاتا لانه جوهر اني للنفس اي آلة لها كيدك منك وفعلا لا انه تدرك المحسوسات الا بها لانها من عالم الملكوت لانها من النفس
كنفس فلك الزهرة من نفس فلك البروج وقوله عن هذا البدن فمختصر تفصيله على طريقتنا ان زيدا له جسدان وجسمان فالجسد الاول
هو المؤلف من العناصر الاربعة السفلية وفيه يشارك الشجر وهذا بعد الموت يتلاشى في قبره شيئا فشيئا وكل ما تحلل منه
لحق باصله فيمتزج فتلحق ترابيته بالتراب فيمتزج به وتلحق مائيته بالماء فتمتزج وتلحق هوائيته بالهواء فتمتزج وتلحق ناريته
بالنار فتمتزج والجسد الثاني في غيب الاول وهو من هورقليا نزل منه وكل ما انفصل منه وتفرق فهو في قبره في استدارة محله و
بل يبقى في قبره مجتمع اجزائه فيكون في قبره مستديرة ومعنى استدارتها ان تكون اجزاء راسه مما يلي راس قبره مستديرا وهو الطينة
التي عناها الصادق ع بقوله ع تبقى طينته التي خلق منها في قبره مستديرة ومعنى استدارتها ان تكون اجزاء راسه مما يلي راس قبره و
يليها اجزاء رقبته ويليها اجزاء صدره ويليها اجزاء بطنه ويليها اجزاء رجليه حتى لو اكله السمك والسباع او قطع ووضع
في مواضع مختلفة او خولف ترتيب اجزائه المتقطعة اذا تفككت اجزاء هذا الجسد من الاجزاء العنصرية وخلصت ترتبت في
قبره على هذا الترتيب ولو لم يقبر ترتبت في قبره اذ المراد بالقبر الموضع الذي اخذت منه تربته التي ماثها الملك في نطفتي ابيه وامه
وما لم يتخلص منها يجمعه الماء النازل من بحر صاد عند نفخة الصور الثانية نفخة الفزع وهذا الجسد تلبسه الروح يوم القيمة فان قلت
ظاهر كلامك هذا ان الجسد الاول لا يعاد ويلزم منه القول بنفي المعاد الجسماني قلت ليس حيث تذهب لانا نريد بالجسد الثاني المعاد
هو هذا الجسد المرئي الملموس بعينه وهو جسد الآخرة ولكنه يكسر ويصاغ صيغة لا تحتمل الفساد والخراب وهذه الصيغة الدنياوية
تفسد فاذا كسرت ذهبت الصورة الاولى المعبر عنها بالعناصر التي اشار اليها امير المؤمنين ع كما تقدم في حديث النفوس قال ع في
النفس النباتية في الانسان فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة والحاصل نريد بالجسد الاول العنصر
الاعراض الدنياوية فان الجسد الثاني الذي يحشر فيه لما نزل الى الدنيا لحقه اعراض عنصرية كالثوب اذا لبسته لحقه وسخ عارض
ليس منه فاذا غسلته ذهبت اعراضه ولم يذهب منه شيء ابدا فتأمل وافهم مذهب ائمتك وهداتك ع والجسم الاول تخرج به الروح
اذا قبضها ملك الموت وتبقى فيه الى نفخة الصور الاولى نفخة الصعق وهو المؤلف لقواها في عالم البرزخ فاذا نفخ اسرافيل ع في
الصور نفخة الصعق خلعته وبطلت وهو ايضا كالجسد الاول عارض من جملة اعراض البرزخ فانه صورة كما مثل الصادق ع كما تقدم باللبنة
تكسرها اذا جعلتها ترابا ذهبت صورتها الاولى فاذا صغتها الى قالبها الاول خرجت هي بعينها وباعتبار هي غيرها كما قال تع كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا يجوز في العدل ان يؤتى بجلود غير جلودهم فتكون معذبة لهم من غير ذنب
منها بل بذنب غيرها وانما هي الاولى بعينها لكنها لما احترقت ذهبت صورتها الاولى وهي عرض فلما اعيدت صدق عليها انها غيرها
باعتبار تغير الصورة وتجددها مع انها هي هي من حيث المادة فالجسد الاول هو الهيئة العنصرية والجسم الاول هو الصورة البرزخية

الخامس في بيان الجسدين والجسمين

البرزخية ومثال الذاكسرت خاتمك ثم صغته خاتما كالاول فانه لم يذهب منه شيء فهو هو وانما خلع عرضا ولبس عرضا فالعرض الاول هو الجسد الاول في الدنيا والعرض الثاني هو الجسد الاول في البرزخ فالنفس مغايرة للجسد الاول الفاني وللجسد الثاني الباقي وللجسم الاول الفاني واما الجسم الثاني فهي هو وهو هي على تفصيل في مراتب يطول ذكرها لكني اذكر لك شيئا تعرف به اشياء وهو ان الروح التي يقبضها الملك اذا خلعت الجسم الاول بطلت وهو ما بين النفختين ومعنى بطلانها ان ملك الموت حين قبضها من جسدها الدنيا وي خرجت مؤلفة بتاليفها الابدائي وتبقى ساهرة لا تنام الى نفخة الصور كما قال الصادق ع في تفسير قوله فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فاذا نفخ في الصور نفخة الصعق وهي نفخة جذب انجذبت الارواح الى الصور فدخلت كل روح في الثقب الذي يختص بها وهو الذي خرجت منه الى ان نزلت الى الاجسام ودخلت فيها فاذا دخلت في ثقبها وفيه ستة بيوت القت مثالها في البيت الاول وهباءها الجوهرية في البيت الثاني وطبيعتها النورانية النارية في البيت الثالث ونفسها المائية في البيت الرابع وروحها الهوائية في البيت الخامس وعقلها الجوهري في البيت السادس فهذا التفريق والتفكيك هو معنى بطلانها لا انها لا تشعر ولا تحس واجزاؤها الستة ليست ممازجة لانواعها بل مجاورة لها فاذا اراد الله سبحانه تجديد الخلق واعادته للجزاء بعث اسرافيل ع وامره بالنفخ في الصور نفخة الفزع وهي نفخة دفع فيقع النفخ في البيت السادس فيدفع العقل الى الروح في الخامس فيدفع العقل والروح الى النفس في الرابع فيدفع الثلاثة الى الطبيعة في الثالث فيدفع الاربع الى الجوهر الهبائي في الثاني فيدفع الخمسة الى المثال في الاول فتتالف وتتنبه ويظهر شعورها [illegible] كان قبل النفخ بعد المطر من بحر صاد من تحت العرش فامطر على وجه الارض وتركب الجسد الثاني بالعرض الثاني من عناصر الآخرة وتمت [illegible] فتلج روحه فينشق قبره من عند راسه فيقوم الشخص ينفض التراب عن راسه كما بدأكم تعودون [illegible] الانسان الى [illegible] البدن وتفسيمه الى جسد من عرضي وذاتي [illegible] عرضي وذاتي وقوله [illegible] والحلل لي ذاتي [illegible] بقائها دائما حتى ما بين النفختين كما هو مذهب كثير من الحكماء وليس كذلك لانها لم تزل بعد نفخ فيها في التكليف الاول وشعورها الى هذه الابدان على حالها الاول من شعورها وادراكها بل كسرت بعد التكليف الاول وذهب شعورها وبطل تركيبها ثم تدرجت في التاليف في الاجسام بغير شعور ولا ادراك الى الولادة الدنياوية والولادة الجسمانية ثم بعد ظهورها تدرجت في تحصيل اشعارها وادراكها شيئا فشيئا فكذلك تعود كما قال عز من قائل صادق وجل من عالم خالق كما بدأكم تعودون واية ذلك ودليله في الكتاب الكبير ان حبة الحنطة هي حبة حنطة بالفعل كالنفس في عالم الذر نفس بالفعل فلما بذرت الحبة وزرعت تمت شجرة وعودا اخضر قد كسرت الحبة وذهب تركيبها الفعلي وجرت في العود الاخضر مما هو حبة بالقوة الى ان تكون السنبلة فيكون [illegible] في السنبلة بالتدريج حتى تكون حبة بالفعل ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا كما بدأكم تعودون ولذا عبر ع في بيان البعث بالنبات فقال [illegible] يمطر الله نعم [illegible] حتى يكون وجه الارض بحرا واحدا فتنبت [illegible] والاوصال في القبور وايضا الارواح بعد خروجها من ابدانها ثلثة انواع نوع روح من محض الايمان انهم لا يخرجون من الابدان وبعد الفراغ من الحساب [illegible] الى [illegible] الدنيا [illegible] الايمان [illegible] لا [illegible] من الا [illegible] وبعد [illegible] الكفر [illegible]
[illegible] تبقى [illegible] لا
[illegible] شعورهم بالمدة الطويلة لانهم
[illegible] رواه ابن [illegible] زيد
[illegible] اليمنى [illegible] والله [illegible]
[illegible] المؤمنين [illegible] اذن لكم بالزيارة الى اهاليكم واحبابكم من اهل الدنيا ثم يامر الله رضوان بان [illegible] لكل روح [illegible] من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء [illegible] جلال

الأصل السادس

بوادي من سندس الجنان واستبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوجون بتيجان الدر الرطب يضيء كالكواكب الدرية في جو السماء
الناظر اليها الا من البعد يجتمعون في العرصة ثم يأمر الله عز وجل جبرئيل ع ان ينادي في اهل السموات ان ليستقبلوهم فيستقبلوهم ملائكة
كل سماء وتشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادي السلام وهو واد بظهر الكوفة ثم يتفرقون في البلدان حتى يزوروا
اهاليهم الذين كانوا معهم في دار الدنيا ومعهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر الى ما يحبون ويزورون حفر الابدان حتى
اذا ما صلى الناس وراح اهل الدنيا الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل
في المجلس فقال جعلت فداك هذا المؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله ع ابدان ملعونة تحت الثرى في بقاع النار وارواح خبيثة تجري
بوادي برهوت في بئر الكبريت في مركبات خبيثة ملعونة تؤدي ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى
في بقاع النار فهي بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة وغدة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب في
انواع المركبات المسخوطات الملعونات المصفدات مسجونات فيها لا ترى روحا ولا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات
فترد الى الابدان وذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم يصير الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين انتهى وهذا حال هذين النوعين
في البرزخ الى النفخة الصور الاولى ونفخة الصعق وبين النفختين وهو اربعمائة سنة تكسر الارواح عند صعودها بما سمعت من تفكك
اجزائها في البيوت الستة كما مر في المدة كما كسرت بعد التكليف الاول في نزولها في الطبيعة في المدة الاربعمائة سنة لانها هي المناسبة
لما بين النفختين فافهم واحمد الله سبحانه على ما وفقك عليه بتوفيقه من هذه الاسرار وتعم ايها العالم بحكمة محمد وآله الاطهار ص
ع والله ما اختلف الليل والنهار بما لم تسمعه ولا تسمعه الا مما املي عليك وليس من خلق الله نفس لا يتطرق اليه الخلل في
ادراكها بين النفختين الا من استثناه الله تعالى في غيب ارادته في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا
من شاء الله فان الله تع استثنى من خلقه اشخاصا لا يصعقون لان الله تع يقول كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام ووجه الله ذو الجلال والاكرام اربعة عشر شخصا صلى الله على محمد وآله لان جميع افاعيل الله تع جارية على
الترتيب النظم الطبيعي فمن كان في رتبة نفخة الصعق من الكون وتحتها الابدان يصعق ومن كان رتبته في الكون قبل نفخة الصعق
لا يصعق فلو اراد المص بالنفس الخيالية خصوص نفوس هؤلاء الاشخاص الاربعة عشر ع اصاب ولكنه يريد بها نفوس البوادي و
العلوج والصوفية والمشائين واشباههم فلذا اخطأ الحق وقوله وعند الموت تصل اليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها
في هذا البدن جواب عن سؤال مقدر وهو انك اذا حكمت عليها بانها لذاتها منفصلة عن هذا البدن وهي لا يجري عليها الموت
وانما يموت البدن وهي على حالها لا تتغير فكيف يلحقها سكرات الموت ومرارته وهذا دليل على عدم انفصالها عنه فاجاب بانها لما كانت
مستغرقة في هذا البدن تلحقها سكرات الموت ومرارته وجوابه هذا على الظاهر صحيح واما في الحقيقة فبدنها هو تلك النفس اللطيفة
وهذا البدن الكثيف فهو شيء واحد منه ذائب ومنه جامد والبرزخ المذكور ليس برزخ فصل بان يكون اجنبيا من الذائب و
الجامد بل هو برزخ وصل لانه منهما فاتصالها بالفصل الحقيقي ولو كان الامر كما قال لتألم حال الموت ثم لا تتألم بعد الموت و
لكنه يتألم بعد الموت بل البدن ايضا يتألم بعد الموت لما فيه من الحيوة التي من النفس والى هذا اشار الصادق ع في الحديث السابق
في قوله فلا تزال تلك الابدان فزعة مذعورة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب فافهم وقوله وبعد الموت يتصور ذاتها
انسانا مقدرا مشكلا الى آخره يريد انها اذا خرجت من هذا البدن يتصور ذاتها اي تتخيل ذاتها انسانا كما هو في الدنيا و
يتخيل بدنها مقبورا واقول لعلها تتخيل بدنها مقبورا فظ وهو كما قال واما تخيل ذاتها انسانا فظ كلامه ان كونها انسانا
مقدرا مشكلا انما هو في تصورها واما في نفسها فليست كذلك وهو خطاء بل هي حين تخرج من بدنها تخرج بصورتها المثالية
وهي التي كانت فيها في الدنيا بين النفس والجسد هي انسان مقدر مشكل لانه هو الانسان الذي في الدنيا ولما خرج منها ما
التحق جسده في هذا العالم لانه هو من هذا العالم فهي على هيئتها في الدنيا بنفسها لا بتخيلها وتصورها وهو قوله ع تحلت في
قالب كقالبها في الدنيا وهو المثالي وهو الان في هذا البدن قد لبسه النفس عند دخولها في الجسد وتخرج به فافهم **قال**
الاصل السادس ان جميع ما يتصور الانسان بالحقيقة ويدركه بادراك كان عقليا او حسيا في الدنيا او في الاخرة
ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته لا في غيره وقد مر ان

الاصل السادس

المبصر بالذات من السموات والارض وغيرهما ليست هي الصور الخارجية الموجودة في المواد الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم

اقول كلامه هذا تقدم ما يدل على معناه وتقدم الكلام عليه وذكره هنا استطراد اولي وان جعله اصلا ومراده هنا ان جميع الامور التي يدركها الانسان من المعقولات والمعلومات والمحسوسات في بيان الدنيا والاخرة يدركها بقوى غير منفصلة من ذاته بل من ذاته بل هي في ذاته عنده والمعقولات والمعلومات والمحسوسات عنده موجودات بها وعندنا المعقولات وهي المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية يدركها العقل في مرآة تعقله والمعلومات وهي الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية تدركها النفس وقواها التخيلية والتفكرية في مرآة تخيله وتفكره والمحسوسات وهي الصور والاصوات والالوان والطعوم للجسمانيات يدركها القوى الحسية كما تقدم ولا يدركها النفس الا بادراك الآتها التي هي القوى الحسية على نحو ما تقدم ذكره وكذا العقل لا يدرك شيئا غير المعاني الا بتوسط الات ادراكه كالنفس وقواها وكالقوى الحسية وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم وان هذا احكام الدنيا واما احكام الاخرة فليست كاحكام الدنيا لان اهل الجنة فيما يريدون من المدارك والشهوات وفي كل شيء لا يحتاجون الى الالات الا على التعزز والتكرم واليه الاشارة بقوله تعالى في الحديث القدسي يا عبدي انا اقول للشيء كن فيكون اطعني اجعلك مثلي تقول للشيء كن فيكون الحديث والاجسام يدرك العقل والعقول يدرك المحسوسات بغير توسط شيء وكذا ادراك الاجسام وبرهان هذا مذكور في علم الطبيعي المكتوم فان العقول بنفسها تتجسد والاجسام تتروح وكلام المصنف فيما هو في الدنيا وقد بينا سابقا ان المدارك الباطنة العقلي والنفسي وكل منهما يدرك ما هو في عالمه وما نزل عن عالمه يدرك بالوسائط والظاهرة تدرك الامور الظاهرة وان كانت قوتها المدركة من النفس كما ان حركة اليد من عالم الاجسام وان كانت من شعاع حركة النفس فليس من عالم النفس عالم الملكوت وعلى كل حال فالعقول تدرك المعاني بتعقلها وتعقلها فعل لها ليس ذاتها فانها قد تتوجه فتعقل وقد تغفل فلا تعقل ولو كان هو ذاتها لما زالت عاقلة لما تعقله لان الذات لا تفارق الذات بل لا توجد الذات بدونها وكذلك النفوس فان تخيلها فعل منها والا لما انفكت عنها نعم المعاني المعقولة تنتزعها مرآة تعقلها الذي هو فعل منه والصور الملكوتية تنتزعها مرآة تخيل النفس والفعل يحضره باثره عند الذات واذا قلنا ان العقل عبارة عن مجموع المعاني المعقولة فنريد به العقل الاكتسابي لا الطبعاني واثار المعاني الوجودية اي التي توجد من المعاني في العقل الاكتسابي كصورة السرير في خشب السرير فان الخشب بها تكون سريرا وكان قبل الصورة خشبا كما كان الاكتساب قبل الاثار الوجود طبعانيا ومعنى هذا انه يا خذ الله سبحانه يعني تاخذ كلمة الله بامر الله خصه به طبعانية وتلبسها باذن الله صورها اكتسابها باذن الله صورة اكتسابها من المعاني ونفخ فيها من روحه الامدادية ان كانت المعاني مرضية والا فمن روحه المدبرة اي التخيلية والجدلانية ومنه قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان يعني بايمانهم وافاض على مادة الطبعاني وصورة الاكتساب روحا منه ايدهم بها فكانت قلوبهم التكليفية بتلك الصورة وبتلك الروح قلوبا شرعية يعني ما عبد الرحمن واكتسب به الجنان وعلى عكسه قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ليست بامور منفصلة عن ذاته ان اراد بها الافعال ومعنى عدم انفصالها قيامها بالذات قيام صدور ومبادي هذه الادراكات هي الصادرة عنها من الذات كيدك منك تحس والا فغلط وقوله بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته ليس بصحيح بل ما هو موجود حين يوجد في مرآة فعله وبحضر الفعل بما في مرآته عنده خارج الذات وتوجد كلمة الله للذات من صورة الاكتساب ومادة الباعث على الفعل ومن الروح المنفوخ في مجموعها صفة تكون بها الذات منيرة او مظلمة وقوله وقد مر ان المبصر بالذات من السموات والارض وغيرها ليست هي الصورة الخارجية الخ وقد تقدم الكلام هناك وان المبصر منها ليس صورة ملكوتية مماثلة للخارجية بل المدرك صورة الصورة الخارجية المنطبعة في العين وان المدرك لها قوة تخارية في تقاطع العصبتين وانها ليست من الملكوت الذي هو من الغيب ومقابل للظواهر الحسية والا لكانت الحواس الظاهرة هي الحواس الباطنة مع اتفاق العقلاء على المغايرة والتعدد **قال** وانما الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد ونسبتها الوضعية في اول الامر ومن الانسان امرا بالقوة في كونه حاسا فاحتاج الى موضع خاص وشرائط مخصوصة للالة الادراكية بالنسبة الى مادة ما هو المدرك بالعرض وهو الصورة الخارجية المماثلة لما

الأصل السادس

هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة ومرات فكثيرا ما يشاهد النفس صورة الشيء من
في غالبها من غير توسط مادة خارجية كما في المبرسم والنائم وغيرهما ففي حالة الموت لا مانع من ان تدرك النفس جميع ما تدركه
وتحسه من غير مشاركة مادة خارجية او آلة بدنية منفصلة من عالم النفس وحقيقتها **اقول** وانما الحاجة جواب عن سؤال
تقديره لو صح ان النفس الملكوتية الناطقة هي المدركة للالوان المبصرة والاشكال المحسوسة لما احتيج في الابصار الى العين الصحيحة
والضوء في المرئي وعدم القرب والبعد المفرطين اجاب بانها لذاتها لا تحتاج الى ذلك وانما الحاجة لادراك النفس الى مشاركة
المواد كالعين في المبصر والاذن في المسموع ونسبها الوضعية كالقرب والبعد الغير المفرطين في اول الامر من الانسان عند اول
حصول الشعور فانه شيء بالقوة اي الادراك الخ بالقوة لا بالفعل فان الانسان في كونه حساسا يحتاج الى الة يدرك بها الصور
الخارجية التي لا تدرك الا بالعرض اي بتبعية ادراك مماثلها من عالم الملكوت اقول ان الاعتراض وارد عليه لا ترده هذه
التخييلات فان اكثرها مصادرة كدعوى ان الحاجة انما هي في اول الامر وان الصور الخارجية انما تدرك بالعرض حتى لو حلف انه
لا يرى صورة زيد بذاتها ثم نظر اليه بعينه عمدا لم يحنث لان المنظور اليه في الحقيقة انما هو الصورة المماثلة للصورة الخارجية ولا
شك في بطلان ذلك وقد تقدم وقوله واذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة او مرات فكثيرا ما الخ فيه ان مشاهدة
النفس صورة الشيء من غير توسط مادة خارجية مع الاعتياد لا يمكن الا بالالتفات الى مثال المادة الخارجية في مكان المشاهدة
الخارجية ووقتها كما تقدم فهذه المشاهدة التي بعد الاعتياد هي بعينها التي قبل الاعتياد في اول مشاهدة فالحاجة الى
التوسط في الاول هو بعينه في الثاني وقد تقدم بيانه فلا تدرك النفس صورة من الصور الخارجية بنفسها لانها اذا
توجه بها نور النفس انمحقت الصورة واحترقت ولا بصورة غيرها مماثلة لها لم تكن مدركة لها الا ان اراد بالصورة المماثلة
صور الصورة الخارجية فانها تكون بادراكها مدركة ولكن صحة ذلك ان يكون صورة الصورة الخارجية منطبعة في
العين والقوة الحاسة الباصرة التي في تقاطع الصليبيين تدرك المنطبعة في العين بانطباع صورتها في مرآة القوة الحاسة
او هي في مقام الحس المشترك فتؤدي ما فيها الى الخيال الذي هو من النفس كيد لك مثلا فالتي في الخيال صورة التي في القوة الباصرة والتي
في الباصرة صورة التي في الجليدية من العين والتي في الجليدية صورة للخارجية القائمة بالمادة وكل واحد [illegible] في الكون
ما انطبع فيه ومادتها ظل ما قبلها وصورتها انما انطبع فيه وقوله كما في المبرسم والنائم المبرسم الذي به داء البرسام وهو علة
يهذي صاحبها لانه ورم يعرض في الحجاب الذي بين الكبد والمعدة ويتصل بالحجاب بين القلب والمعدة ويتصاعد الى الحجاب الذي على
مخ الدماغ فيحصل منه وسواس كثير لكثرة ارتفاع الابخرة الحارة الى الدماغ فتتشكل بمجاز تصاعدها على حسب مقتضى تصاعدها [illegible]
مختلفة بنمط اتفاقي صحيح او فاسد فتنطبع تلك الصور في تلك المرايا التي اشرنا اليها كل مرآة تعطي ما تؤديها صورة ما فيها وحيث
كان تاليف تلك الصور من خطوط غير متناسبة بالطبع والذات بل قد تتناسب بالاتفاق وقد لا تتناسب كان ما تدركه النفس
بخيالها منها مخالفا ومطابقا ولهذا كان ما ينطق به هذيانا وتشبيه المصنف بالمبرسم جار على غير مراده لانه توهم ان النفس تحدث
صورا من غير مشاركة المواد ومثل به بما يحصل للمبرسم من الصور غير مشاركة المواد وهو غلط لان المبرسم انما يحصل له الصور
بمشاركة المواد التي هي الابخرة الحارة المتصاعدة فانها اجسام مادية متشكلة بصور مستقيمة او معوجة وكذلك النائم فانه انما
يرى صورا ما كانت في الخارج كما اشار اليه الرضا ع كما تقدم وقوله ففي حالة الموت لا مانع من ان تدرك النفس جميع ما تدركه
وتحسه من غير مشاركة مادة فيه ان تفريعه على غير اصل ثابت كما بيناه من توهمه في المبرسم والنائم وكذلك الانسان حال الموت فانه
انما يرى صورا منتزعة من امور خارجية كما قال امير المؤمنين ع ان العبد اذا كان في اخر يوم من ايام الدنيا واول يوم من ايام
الاخرة مثل له ماله وولده وعمله فيلتفت الى ماله فيقول والله اني كنت عليك حريصا شحيحا فما لي عندك فيقول خذ مني كفنك قال
فيلتفت الى ولده فيقول والله اني كنت لكم محبا واني كنت عليكم محاميا فما لي عندكم فيقولون نؤديك الى حفرتك نواريك فيها
قال فيلتفت الى عمله فيقول والله اني كنت فيك لزاهدا وان كنت علي لثقيلا فما لي عندك فيقول انا قرينك في قبرك ويوم نشرك
حتى اعرض انا وانت على ربك الحديث فهذا ومثله مما يراه الانسان حال الموت فانه صور ممثلة [illegible] صورة ماله وصورة
ولده وصورة عمله انتزعت منها فيرى فيها كما يرى الجدار بخياله او ببصره لانها صور قائمة بموادها اذ لا يمكن وجود صورة لا مادة

الأصل السادس

هي في نفس الامر لانها مقادير لا توجد الا في مقدار الا ان مادتها بنسبة كونها كالصورة الموجودة في المرآة فان مادتها عرضية
لان مادتها ظل صورة الشاخص المشرق على وجه المرآة وصورتها هيئة زجاجة المرآة وصفائها ولونها وليس مرادنا بالمادة
خصوص الجسمية العنصرية بل مرادنا هو محل الصورة الذي تتقدر فيه سواء كانت عنصرية جسمية او طبيعية نورانية ام نفسية
ام عقلانية نورانية جوهرية ام عرضية من اي عرض كان فلا يدرك شيء من عالم الغيب شيئا من عالم الشهادة الا لمشاركة ما هو من
عالم الشهادة وان كان بالتدريج في اللطافة فان الطف الاشياء من الذوات المقيدة عقل الكل واكثفها الارض وما بينهما
بالنسبة فالالطف يدرك الاكثف بتعاطي الوسائط بان يعطي الكثيف ما يليه مما هو الطف منه وهذا الالطف يعطي ما
فوقه وهكذا او بعكس التعبير فالالطف ينتزع مما دونه وهذا ينتزع مما دونه حتى ينتزع عقل الكل معنى الجماد بينها والوسائط
ولا يكون في الدنيا شيء الا هكذا واما في الآخرة فيكون كل ما يفرض كما تقدم **قال** الاصل السابع ان التصورات والاخلاق فافهم
والملكات النفسانية مما تستتبع آثارا خارجية وهذا كثير الوقوع كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار الآلة والوقاع عند
تصور المجموع وانزال المني في النوم فقد كثرت المرض الشديد من التوهم فينصب الخلط الردي الفاسد في البدن من غير
سبب خارجي وقد جرت هذا وامثاله من شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو كيفية نفسانية وكيف
ينتشر الدم في عروقه وتشتد حمرة وجهه ثم يسود وتتحرك اوداجه وتضطرب اعضاؤه وقد تطلع نار على قلبه تحرق
اخلاط بدنه وتفني رطوبته وقد يعمى بصره من ذلك لامتلاء كهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فيه وتتابع
تغيظ الفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حيوته من الدم الصالح لتكون روحه البخاري **اقول** ان التصورات الواقعة في
الفكر والخيال والعلم والوهم بل والحس المشترك والاخلاق التي هي دواعي الفطرة ومن دواعيها والملكات التي هي الفطرة الثانية
القارة وتقييده بالنفسانية اما لبيان ما هو الواقع او احترازا عن الملكات الجسمية فان الملكة كما تكون في النفس تكون في الجسم
ان لم تجر العادة بتسمية تلك القوة ملكة كما تقوى جسمه او بعض اعضائه على حال الحمل الثقيل او سرعة حركته حتى استقرت له تلك الحالة
فانها ملكة تصدق تعريفها عليها فقد تترتب عليها اي على الملكات والاخلاق والتصورات آثارا خارجية عنها بل تظهر على الجسم كحمرة
الخجل فان الشخص اذا تصور ظهور عورة من عورات احواله لتستر نفسه بظاهرها كما يستر الشخص بثوبه وظاهر النفس هو الدم او بدنه
لما تقرر من تقومه بالعلق التي المقومة بالدم الاصفر المقوم بالابخرة التي هي متعلق النفس الفلكية التي هي متعلق النفس الانسانية قرر ثانيا
فتدفع الدم الى ظاهر الجسم لتستر به فتظهر الحمرة وكصفرة الوجل لانها اذا اشتدت بها الخوف حاولت الفرار واشتغلت بنفسها
وضعفت القوى الممدة بالغذاء الدموي فاذا تحلل وجف من البشرة ضعف بدل التحلل وقل فاصفرت البشرة وانبسطت المرة
السوداء لضعف مقابلها ووجود مقويها وكذا الانعاض لان تدفع الروح البخاري الريح التي تملأ عروق القضيب عند تصوره
فينتشر وقد يرى في المنام انه يجامع او بعض مقدماته فينزل منه المني لان مبدأ الشهوة من النفس الحيوانية الحسية الفلكية وهي
متقومة بالروح البخاري فاذا مالت الحسية مالت بالروح البخاري ومالت بالمني لانه من البخاري كالثمرة من الشجرة فاذا تحركت
النفس فانما يتحرك بمتعلقها ومتعلقها الذي هو الروح البخاري الذي سار في جميع العروق والعروق كلها مجتمعة الاطراف
في البيضة اليسرى وارسطاطاليس يرى ان البيضتين لا منفعة لهما في توليد المني وانما تولده العروق والشرايين المتصلة
بالبيضتين وجالينوس يرى ان هذه العروق والشرايين يقرب فيها الدم من طبيعة المني ولذلك كثرت تعاريجها لكن فانفعهما
انه يكمل هنا بالفعل في البيضتين **اقول** وكلام جالينوس اقرب الى الصواب والحاصل انه اذا تحركت الروح بحركة النفس حركت
العروق فافرغت اليسرى في اليمنى واجرته في القضيب فيخرج اي من تحريك الحيوانية لا الانسانية وقوله وقد يحدث المرض
الشديد من التوهم فينصب الخلط الفاسد في البدن من غير سبب خارجي وهم فان ما اشرنا سابقا كما سمعت كلها بالاسباب
الخارجية وكذا حدوث المرض الشديد بالتوهم فان الطبايع الاربعة ما دامت متقاومة لم يحدث مرض ولكنه اذا توهمت نفسه
مرضا ربما مالت نفسه على طبيعة ذلك المرض خوفا كما تلقي الفريسة نفسها على السبع خوفا منه فاذا مالت الى طبيعته تأخرت
الطبيعة المقابلة لها لعدم توجه النفس اليها فيقوى طبيعة ذلك المرض كما لو طغت وزادت على مقابلها فيحدث ذلك المرض لحفة
كما يحدث من دون توهم وقوله وقد جرت هذا وامثاله هذه من جملة عبارات الصوفية ومعناها يقول اني في عروجي الى الحق لما به

الأصل السادس

اسرى بي مررت بهذه المعاني المذكورة وتجاوزت عنها صاعدًا ويقول احدهم اني معراجي الى الله مررت بعلوم العربية و
تجاوزتها صاعدًا ومررت بالعلوم المكتومة من السحر كالسيميا والليمياء والريمياء والكيميا وعلم الجفر والرمل وعلم الكشف
وزجر الطير وما اشبهها وتجاوزتها ويريدون انه صعد اليها وتعلمها وجازها صاعدًا والمص يقول كما قالوا ويريد ما ارادوا وقوله
ومن شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو كيفية نفسانية انما قال هو كيفية نفسانية اشعارا بان النفس تحدث
اثارا من غير مشاركة شيء من المواد وهو غفلة عما اتفقوا عليه من ان النفس وان كانت مفارقة في ذاتها لكنها مقارنة في افعالها
بمعنى ان افعالها مقارنة للاجسام لا يقع منها شيء الا بمشاركة المواد حتى ادراكها للصور العلمية فانه بمشاركة الحواس الظاهرة
بمعنى ان الحس المشترك المتوسط بين الظاهرة والباطنة ياخذ منها ويؤدي الى الخيال والخيال يؤدي اليها وفيما نحن فيه ان النفس
لو فرض غضبها بنفسها من غير مشاركة شيء من المواد لم يظهر لغضبها بنفسها اثر مع ان غضبها اذا حصل لها موجبه انما يغضب بواسطة
غليان دم القلب لان هذه التي يقع منها الغضب ليست هي الناطقة القدسية وانما هي الحيوانية الفلكية الحسية التي اذا
فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة وهي التي من خواصها الرضا والغضب ومتعلقها الذي لا يتحقق بدونه وهو النفس
النباتية اي الروح البخاري المقوم بالدم فاصل غضبها انما يتحقق بغليان دم القلب كما ان الضارب انما يتحقق اثر ضربه بالسوط
او باليد وما اشبههما فلا يتحقق الاثر بل ولا التاثير بل ولا الباعث عليهما الا بمشاركة الوسائط الجسمانية اذ الغضب انما يتحقق
من النفس الحيوانية الحسية الفلكية بمشاركة غليان دم القلب لانه هو المهيج للنفس على الغضب وان كانت هي الباعثة على الغليان
لان غضبها انما هو بالغليان لا انه لازم للغضب كما توهم فينتشر الدم في عروقه وتشتد حمرة وجهه اذ بغليان الدم ودفعه الى ظاهر
البشرة يغضب لان النفس كانت تثبت على المغضوب عليه وتسطو به فيندفع نفسها الى جهة الخارج بدفع الدم اليه فيحمر الوجه وقد يتكاثف
فيسود ويتحرك لشدة ولها التي هي المحاربة للنفس بسرعة النبض وقوته وتضطرب اعضائه ولاختلاف البواعث واختلاف جهاتها
قد تطلع على قلبه نار من حرارة الارادة وقوتها وتواترها تحرق اخلاط بدنه وهي برودته ورطوبته وتنفي رطوبته لشدة حرارة
الارادة وقد يحصل من ذلك بحيث يزول به الماء الاسود لامتلاء تجاويف دماغه من سواد الادخنة المتصاعدة فيه لهوية اليبوسة
وربما يموت تغيظا لفساد مزاج الروح بجفاف رطوبة القلب المائية فتفيض فيه الرطوبة الدموية وانقطاع مادة جوهره الصالح
الصالح لتكونه وجه البخاري كما يجري في كثير من احوال الزيبق وهو حيوان في طرف بيته كالمغرفة يبول فيها فيرش به ما يراه فاي
شيء اصابته قطرة احترق في الحال وهو يقل الكذب يهرب منه كل شيء فاذا طلب شيئا ربما ينتصب عليه ويثب قدر ثلثين ذراعا
فان لم يدرك ما طلبه ربما صرخ ومات في مكانه لشدة غضبه وحرارة مزاجه فيحترق بنفسه والحاصل ليس الامر كما ظنه من ان النفس
تدرك المحسوسات وتصدر عنها اثار محسوسة ايضا من غير مشاركة شيء من الاجسام والجسمانيات بل لا تدرك شيئا ولا تصدر عنها اثار
محسوسة الا بمشاركة المواد **قال** فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان شاء الله فاعلم ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص
الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاجزاء والاعضاء الكائنة من المواد مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضائه
واجزائه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته واول منزل من منازل نفسه
في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده ومع ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع
فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي وحدة النفس فما دامت نفس بدن هذه النفس كان بدنه هذا البدن الانسي
الشخص بتمام حقيقته وهويته **اقول** اخذ في بيان ما يعاد يوم القيمة على نحو مبني على ما تقدم من الاصول فقال ان المعاد يعني
المص يريد به الذي يعاد من الاجسام في يوم المعاد يعني المص يوم القيمة هو الذي يعاد بنيته كلما وجد في الدنيا ما نزل اليها من
الخزاين في قوله تعم وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فانه يعود الى اصله والكلام في خصوص اعادته لا انه
ما المعاد منه اما نفسه فاتفق المتشرعون من الاولين والاخرين على عودها يوم القيمة بالدليل العقلي والنقلي واما جسمها
فالقائلون باحكام الشرائع قائلون باعادته بالدليل النقلي [illegible] وان كانت له [illegible] [illegible] في
عقولهم ما يدل عليه ونحن قد اشرنا فيما تقدم الى ما يدل عليه [illegible]
هو ما انتسب الى نفسه وان تغير في مادة وتبدل [illegible]

الأصل السادس

الدنيا بمادته وصورته من غير تبديل ولا تغيير هو الموجود بصورته في الدنيا لا بمادته واول ذكر المصـ فيما سبق يشير الى الاخير
من ان المعاد هو الانسان بصورته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد كما ذكره في الاصل
الاول وثاني ذكره يشير الى الاول كما هنا والمعنى فيهما واحد حتى ربما قيل انهما عبارتان عن معنى واحد ويمكن ارادة الفرق بان
المنسوب ما انضاف الى النفس وان تغيرت الصورة بتبدل بعض حدودها والحاصل الاول والرابع ان اريد منهما التعدد يلزم
منهما عدم فائدة التكليف وعدم فائدة تبعث لعدم بقاء مقتضي الثواب والعقاب فلو اعيد الشخص لم يكن عليه عقاب لعدم
وجود المعصية ولا ثواب لعدم وجود الطاعة لانهما ذهبا بذهاب متعلقهما فالشخص على قولهم في كل ان جديد ولا يخفى على كل
عاقل مؤمن بالشريعة بطلان هذا القول مع ما يشهد العقل ببطلانه والاصل في كلامهم انهم وجدوا ان كل حادث
محتاج في بقائه الى المدد ومدده متصل به اتصالا سببا فهو كالنهر الجاري ولا ريب في ان النهر نهر بمائه ومائه كل ان جديد
غير الاول وكما ان النهر الجاري اذا وضعت فيه طيبا او نجاسة ثم اخذت ماء من المكان الذي القيت فيه طيبا او نجاسة
لم تجد فيه من الذي القيت شيئا لانه تجاوز مع ما حل فيه من الماء واتى في مكانه ماء جديد لم يكن فيه شيء من الطيب او الخبث
كان هذا الشخص اذا قلنا بان الشخص انما هو بهذه النفس سواء تغيرت اجزاء هذا البدن ام تبدلت بغيرها مع ان المصـ
نص على خصوص تبدلها فقال مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضاؤه واجزاؤه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما
روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته الخ لزم من ذلك ان الشخص في كل ان يكون جديدا فلو كان الامر كذلك كان
المعاد جديدا لم يلحق الاول عوده ولم يجر عليه التكليف بل لم يكن ايجاده عودا بل هو بدء او يلزم من هذا كون الايجاد
والصنع عبثا والتكليف في الدنيا مشقة بلا عوض والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة لغوا واقرب المذاهب واشبهها
بهذا القول مذهب الدهرية والمعطلة فان قلت هذا انما يلزم لو قلنا بعدم تعين النفس واما اذا قلنا بتعينها فلا يلزم
ذلك قلت هذا لازم على كل حال لان الجسم اذا جاز عليه التبدل فانما هو لاجل حدوثه وعدم استقلاله بدون المدد
وحقيقته افتقاره الى ما يتقوم به والنفس ايضا محدثة وكل محدث لا قوام له بدون المدد وكل جزء من الحادث كله فما يجوز
على الجسم يجوز على النفس بعين ما جاز على الجسم فيلزم ما قلناه واما القول الثالث فهو ظاهر البطلان لما دل عليه النقل و
الاتفاق من المتشرعين من تغير صور كثيرة من المعادين فمنهم من يحشر قردا او خنزيرا او غير ذلك ويحشر المتكبرون يوم القيمة
على قدر الذر ومنهم من ضرسه قدر جبل احد ودل عليه العقل على ما هو مبرهن عليه في محله من ان هذه المادة والصورة
والتركيب يقتضي عدم الدوام ابد الابدين وان المعادين يعادون كما بدؤا اذ نزلوا الى الدنيا ولم ينزلوا الى الدنيا من عالم
الغيب بهذا التركيب الكثيف وانما لحقتهم هذه الكثافات والاعراض من هذه الدنيا ولا يخرجون منها بنفس اعراضها و
كثافاتها وان لحقتهم احكامها في اعمالهم واما القول الثاني فهو الحق الذي يشهد بحقيته العقل والنقل وقد تقدم له ذكر
مصحح من العقل والنقل فان المعاد اذا كان بعينه هو المكلف والعامل بعمله في الدنيا صح ايجاده لوجود الغاية وتكليفه وعمله
وبعثهم بعرض اعمالهم وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون وصح ثوابهم وعقابهم واما الصورة فهي عرض ليست
هي المعادة كما توهمه المصـ لانها هيئة المادة فالمعاد حقيقة هو المادة بهيئة عمل الشخص وان كانت المادة في نوعها تتبدل
من نوع الى نوع بصور الاعمال لكن المعاد هو اللابس لا نفس الصورة كما زعمه المصـ فان زيدا خلق بصورة الانسان في الظاهر
بمجرد اجابته ظاهرا حين قال لهم الست بربكم فان وفى وعمل بما عاهد عليه الله خلق الله تع باطنه بعمله انسانا فيموت
انسانا ويحشر انسانا لان مادته تترجح بعمله من نوع مادة الانسان وان عصى واتبع شهوة نفسه تقدرت مادته بها
الحيوان لانها صورة عمله وبقيت عليه الصورة الانسانية في الظاهر سترا من الله سبحانه وابتلاء للمكلفين من قوله عز وجل
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فاذا مات واضمحلت منه الصورة الانسانية في قبره ولحقت
بالكرسي ظهرت عليه الصورة الحيوانية من صورة عمله لان مادته تقدرت بها ويحشر حيوانا لان مادته ترجح بعمله من نوع
مادة الحيوان فالمادة هي الجوهر المباشر للعمل ويتصور بصورة عمله لانه كان في عالم الذر اجاب ظاهرا بقوله بلى واضمر شهوة
نفسه وكان في عالم الذر مختارا بالاختيار الصلوحي فلما سئل اجاب بقوله بلى لان اختياره وان كان كافيا في التكليف

الخلق

بعمله

للصورة

لكن

الأصل السادس

لكن المحضر نزجج فيه الاجابة فاجاب بلسانه واضمر الخلاف فلما نزل في هذه الدار واعيد عليه التكليف ثانيا تثبت في شبهة
فانزل الله وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل فكان اضماره الخلاف منشاء للعمل لشهوة نفسه فهواى ذلك الاضمار
طينة التي خلق بعمله منها فيحشرها الا انه حين اضمر الخلاف قلبت به طينته ومادته من نوع مادة الحيوان في تكليف الذر فلما
نزل في هذه الدار وتقرر فيه الاختيار وكل بالتكرار وكلف بما كلف به في عالم الذر اظهر ما اضمر وعمل بالطبيعة الحيوانية
فيحشر حيوانا لان مادته انقلبت به باعماله من نوع مادة الحيوان والصورة في الحقيقة هيئة المادة فهي هيئة الشيء المعاد وليست
هي الشيء ولهذا مثل الصادق ع جلود اهل النار في اعادتها باللبنة تكسر وتصاغ في قالبها ثانيا وقال هي هي وهي غيرها
يعني هي هي بمادتها وهي غيرها بصورتها كاللبنة ولان المادة هي المباشرة لما يترتب عليه الثواب والعقاب فان قلنا انك
قائل بان الممكن غير قار الذات لنفسه بل يحتاج في بقائه الى المدد والمدد متصل اتصال الاسباب فيكون قولك كقول المص فيكون
الشخص على قولك في كل ان جديدا فيلزمك ما الزمه في كلامه من بطلان فائدة التكليف وبطلان الثواب والعقاب و
بطلان فائدة المعاد قلت انا نقول بان كل ممكن غير قار الذات لذاته وانه محتاج في بقائه الى المدد لكن بغير طريقة المص بل نقول
ان الممكن ليس في تبدله وتغيره كالنهر الجاري الممتد الذي لا يلتقي طرفاه ليلزمنا ما الزمهم وانما نقول انه كالنهر المستدير الذي
يصب اخره في اوله لا يذهب منه شيء الا عاد اليه بنفسه ولكن اجزاء المتحللة الفانية تعود اليه فهو يمد منها كلما فني شيء اعيد
فهو يكسر ويصاغ بما منه وبما له وليس انه يصاغ بشيء جديد لم يكن منه حتى يكون ما ذهب منه ذهب بخيره وشره بل يصاغ بشيء
جديد كان قد بلي واضمحل واعاده المبدئ له اول مرة سبحانه وتعم بعيده بخيره وشره جديدا بل ما ذهب يعود فيكون الشخص
في كل ان طريا جديدا من حيث الكسر والاعادة والصوغ لا من حيث نسبته الى اجزائه بغيرها بل الجدة التي هي المدد هي الاجزاء
الاولى المتحللة الفانية بعينها لانها حين تحللت خرجت عن رتبة التركيب والتاليف الى رتبة الامكان والى رتبة الهباء و
البخار او الى رتبة جوهر الهباء الذي هو اخر المجردات واسفلها او لحقت بالصور النفسية او الرقائق الروحية او المعاني العقلية
ثم اعادها المبدئ عز وجل الى الشخص من الطريق الذي بداها فيه حديدة الكون والنزول والتاليف طرية الحصول واقامه
بها كما اقامه بها اول مرة فلم تتبدل اجزائه وانما تعاد وتجدد وبها كان المدد فقد امده منه فالمعاد هو الاول العامل
لاعماله الصالحة والطالحة بعينه وبكثرة كسرها وصوغها وكسرها وصوغها اينما هي الصاعد في علوه الى اعلى الدرجات
والنازل في سفله الى اسفل الدركات فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد فافهم وقوله الملموس ليس هو الخارجي
وانما هو من عالم الملكوت مماثل للخارجي لكنه لما غفل عن نطبعه جرى على لسانه الصواب بمقتضى فطرته الاولى لانه يريد به
المحسوس الظاهر وقوله حتى قلبه ودماغه يريد بالقلب الجسم الصنوبري وبالدماغ مخ الراس لانه يريد الاحساس اذ عنده هي المتغيرة
المتبدلة واما القلب الذي هو العقل فانه عنده ثابت لا يتغير ولا يتبدل وكذلك النفس ولهذا ذكر المتبدلات كالجسم و
اعضائه واجزائه وجواهره واعراضه وقلبه ودماغه وروحه البخاري اعني نفسه النباتية وقد بينا ان كل ممكن ليس ثابت
ثبوتا حقيقيا وان صدق عليه الثبات العرفي والاضافي بالنسبة الى ظاهر التغير والتبدل وكثرهما وسريعهما لاشتراك الكل في
الحاجة والافتقار في بقائه الى مدد الله سبحانه فلا فرق في الافتقار في البقاء الى المدد وفي التغير وفي التبدل بالمعنى الذي
ذكرناه بين عقل الكل وبين الجماد والنبات الا ان المتكلمين وطايفة من الحكماء اختلفوا في هذه المسئلة فقال قوم كل
ممكن متغير متبدل في بقائه الى المدد وقال قوم ومنهم المص الاشياء المركبة متغيرة متبدلة محتاجة في بقائها الى المدد
والاشياء المجردة البسيطة لا تحتاج في بقائها الى المدد وانما تحتاج في بقائها الى بقائه تعم لا الى بقائه وقال قوم
الحيوانات الجسمانية والنباتات متغيرة متبدلة والجمادات قارة وقال قوم كل الاشياء لا تحتاج في بقائها الى المدد
وان كانت محتاجة في اصل تكونها الى المدد وقال قوم ومنهم السيد المرتضى علم الهدى ان الجواهر المركبات محتاجة في
بقائها الى المدد والجوهر الفرد والاعراض غير محتاجة حتى ان السيد المرتضى قال في بعض مسائله وهذا لفظه ويوصف
بانه بمعنى ان العبادة تحق له وانما تحق له العبادة لانه القادر على خلق الاجسام واحيائها والانعام عليها بالنعم التي
يستحق بها العبادة عليها وهو تعالى كذلك فيما لم يزل ولا يجوز ان يكون الها للاعراض ولا للجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليها

نقوله

المركب من الاضداد وصدر عن الطبيعة الاولى الفطرية بسببه ولما كان مخالفا لما اعتقده ولما قرره سابقا من ان الملموس

محتاج

الأصل السادس

بما يستحق العبادة وانما هو اله الاجسام الحيوان منها والجماد لانه تعالى قادر على ان ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة انتهى
اقول وكل هذه الاقوال وامثالها غير مستقيمة بل هي منحرفة عن طريق الحق والحق ان كل ما سوى الله سبحانه محتاجة في كونها
ووجودها وفي بقائها الى المدد وان جميعها متغيرة متبدلة تتبدل بالكسر والصوغ وانها تمد بما ذهب عنها وتحلل منها بعد اعادته
على نحو ما ذكرنا قبل هذا فارجع وارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين وقوله الذي هو اقرب جسم طبيعي الى
ذاته يريد به الروح البخاري مع كونه اقرب الاجسام الطبيعية المادية الى ذاته التي لا تتغير ولا تتبدل يعني نفسه يتغير ويتبدل
وهواء الروح البخاري اول منزل من منازل نفسه عند تنزلها في هذا العالم وقد بينا نحن ان هذه النفس التي عناها هي
الانسانية الناطقة وبينا ان اول منازلها الطبيعة النورانية ثم جوهر الهباء الذي آخر المجردات ثم المثال ثم النفس الحيوانية
الحسية الفلكية ثم الروح البخاري فالروح البخاري كما تقدم اول منزل من منازل الفلكية الحسية لا الانسانية وبينا ان
الناطقة كالاجسام في التغير والتبدل بمعنى الكسر والصوغ وقوله وهواء البخار كرسي ذاته والكرسي هو محل صور النفس و
عرش استوائه اي انه استوى على البخاري وانه محل عسكر قواه اي قوى نفسه وجنوده اما عطف تفسيري وان الجنود هي
الملائكة الموكلة بتلك القوى و عندنا ان الشخص كرسي ذاته هي النفس الانسانية التي هي محل صوره والجنود هي الملائكة
الموكلين بالقوى وعرش استوائه هو عقله ومعسكر جنوده هو عقله ونفسه وخياله وفكره وقوله فان العبرة في بقاء البدن بدن بما هو
شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهو به هو بدن وحدة
البدن وتعينه انما هي بوحدة النفس كالنهر الجاري فانك كلما رأيته قلت هذا الماء هو الذي شربنا منه العام الماضي مع ان الماء
تبدل لكل ان لكن مكانه لم يتغير وكانت وحدة الماء وتعينه باعتبار وحدة مكانه لان بدن الشخص عند المصنف كماء النهر فانه بما هو هو
انما هو بوحدة مكانه وقد بينا بطلانه كما سمعت لما يلزم عليه من المفاسد وتعليله بان النفس تمام حقيقته لا يفيد لان الحقيقة
تتغير بتبدل بعض اجزائها او تنقص بل لو جعلت يد زيد لعمرو تغيرت حقيقة عمرو بزيادته او نقصانها مع انها يد مكان يده لكن مع
تبدل الاجزاء قلبه ودماغه وروحه البخاري او وضع له رأس غير رأسه وقد ذكر الفقهاء مسئلة حكم اكثرهم بها وهم لا يعرفون سرها
وهي ان القارئ في الصلوة لا بد وان يعين البسملة للسورة بعد الحمد فلو شرع في السورة يعين بسملة من غير قصد بها
السورة اعادها ولم يعتد بتلك السورة وان كانت التوحيد والجحد ما لم تكن مقصودة عند الدخول في الصلوة او معتاده و
السر فيه ان الشيء لا تثبت حقيقته بذهاب شيء منه وان وضع مثله مكانه لان الشيء شيء بذاتي بنفسه لا بغيره ولان تبديل الذرة
من الشيء تبديل في الهوية واتصاف الاسم مع التبديل فحكم مجازي صناعي لا حقيقي اذ كل شيء لها حصة من التعين قال
وهذا كما ترى ان الطفل ممن يشيب وهذا الرجل الشائب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من
الاجزاء والاعضاء بل اصبعه هذا يصدق انه الاصبع الذي كان له عند الطفولية مع انه قد عدم في زمانه مادة وصورة ولم يبق
بما هو جسم معين في شخص من نوع معين وانما بقي بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه وهذا
ليس بذاك بعينه من وجه وكلا الوجهين صحيحان فالانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه اقول كلامه هذا
هو متقدم بمعناه لانه اتى بهذا تمثيلا لما ذكره اولا لانه يريد ان هذا اذا قيل انه ممن يشيب ويموت فان ذلك بزيادة وتبديل
اجزائه [illegible] انما يتغذى به فان جميع اجزائه الاولى قد اضمحلت لانها تتحلل تحللا اسيا لا او ذبولا متصلا حتى لم يبق من الذي
كان منه طفلا الى ان كان كبيرا شيء وبدل مكانها بما يشابهها وكذلك قال الرجل الشائب كان طفلا وبعد ما شاب زال
عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء يعني الجزئية والكلية فهو جيد يطرق على كلامه مع انه يصدق عليه
انه هو الاول من حيث ان نفسه هي النفس الاولى ويعني كما مثلنا به كالنهر الجاري ولهذا قال بل اصبعه هذا اصدق انه الاصبع
الذي كان له عند الطفولية مع انه قد عدم في زمانه وماده وصورة يريد بهذا الصدق مثل صدق اسم الماء الذي شرب منه
في العام الماضي على هذا الماء الموجود في النهر الآن ولذا قال ولم يبق بما هو جسم معين في شخص من نوع معين وانما بقي بما هو
اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه الى آخر كلامه وانت قد سمعت ما يلزم في كلامه هذا فان هذا الشخص اذا باشر باصبعه معصية
لم يتب عنها ثم مات بعد سنين غير تائب عن تلك المعصية ولا نادم على فعلها فان اصبعه الموجود غير اصبع العاصي كما قال المصنف انه

الاصل السادس

ليس بالذات بعينه من وجه يعني في حقيقته وهو ذاك بعينه من وجه يعني من جهة وحدة نفسه فان عذب هذا الاصبع وهو في
الحقيقة غير الاصبع العاصي كان ظلما وهذا مثل ما اذا كان ثوبك نجسا ثم ذهب وجددت ثوبا اخر ولبسته حتى صدق عليه
انه ثوبك كان نجسا الآن ثوبك وثوبك نجس واذا تغير ماء البئر بالنجاسة ثم غار ثم نبع فانه على قاعدة المص نجس والفقهاء [illegible]
على طهارته التابع الآن بعض غير مستقيم وان لم يعذب لزم بطلان الثواب والعقاب والمص على مذهبه هذا غير قائل باعادة
الاجسام عند اهل البيت ع وان قال باعادة الصور لان المعاد عنده هو الصور والمعاد عندهم ع هو المواد واما الصور فهي هيئات
للمواد وكيفيات اعمالها التي تتصف المواد التي هي العاملون بها وقوله وكلا الوجهين صحيحان يريد بالوجهين ان هذا العائد ليس
هو الاول لان الاول قد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق بما هو جسم معين في ذاته من نوع معين بان يكون طينته لتربة
من مادة انسانية مخصوصة وانما بقي في العائد الثاني انه اصبع سواء كانت مادته من حجر او خشب مثلا ام غير ذلك فانه غير الاول
ومن هذا الوجه وقال ان هذين الوجهين باعتبارين لا يلزم بهما تناقض ومعنى كلامه هذا كالاول في الفساد لان المطلوب
ليس مجرد حصول صدق الاسم الاصبع خاصة اذ بهذا اللحاظ لا يترتب عليه فائدة الاعادة والبعث يوم القيمة الا انه يجاز ان
يحدث تعالى لروح زيد جسدا من حديد او من ذهب على صورته في الدنيا ويوضع الروح فيها فانه على قوله يصدق عليه انه من
جسد زيد ولكن لا يصدق على ان جسد زيد يعيد يوم القيمة وانما اعيد نفسه وروحه في جسد ذهب هذا هو معنى قولي انه
على مذهبه هذا عند ائمة الهدى ع انه غير قائل باعادة الاجسام فعلى مذهب اهل الحق ع الوجهان باطلان وكذلك قوله فالانسان
الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه فان هذا الكلام ايضا باطل لانه يريد ان المعاد يوم القيمة هو هذا الموجود في الدنيا
الذي هو زيد بنفسه وان كانت مادته وصورته قد فنيتا ولم يعودا وانما اعاد مع نفس زيد غيرهما وهذا ظاهر لمن له ادنى فهم ان المص يلزمه انه
لم يقل بالمعاد الجسماني بل قائل ببقية وباعادة بدله بل بايجاد بدل لها اذا البدل لم يكن معادا والا لم يكن بدلا وانما يوجد حين البعث بل
في البعث في طول يوم القيمة وفي الجنة او في النار دائما هو طري في كل آن لان هذا هو مقتضى الافتقار الى المدد في البقاء ولا
يختص هذا الحكم بالدنيا كما توهم المص وياتي الكلام فيه بعد هذا قال هذا ولا يقدح في ذلك ان هذا البدن الدنيوي مضمحل
فان فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة العفنة وان البدن الاخروي لاهل الجنة نوراني باق شريف حي لذاته غير
قابل للفناء والموت والمرض والهرم وان بدن الكافر ضرسه كجبل احد ويصور بصورة الكلب والخنزير او غير ذلك يعذب في
النار التي تطلع على الافئدة ثم تبدل عليهم جلودهم واعضاؤهم كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم الآية وقد ورد انه يكلف
بالصعود الى عقبة في النار في سبعين خريفا كلما وضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت فاذا
رفعها عادت فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاول والثاني وهو ان
التي صورته وهيئته [illegible] وان بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل [illegible] من المادة من حيث خصوصها من
العوارض اقول يريد ان كون الانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه لا يقدح فيه [illegible] ان هذا
البدن الدنيوي مضمحل [illegible] مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة التي [illegible] ان البدن الاخروي ثابت باق
بسيط شريف حي لذاته لا يقبل الفناء والمرض والهرم [illegible] ضرسه كجبل احد [illegible] ان مادته في الدنيا
صغيرة ولو كانت مادته في الاخرى هي مادته التي في الدنيا [illegible] وصورته صورة الكلب والخنزير
ولو كانت هي صورته [illegible] لكان في صورة انسان وبدنه [illegible] التي تطلع على الافئدة تعذب
البواطن كما تعذب الظواهر وكلما في بدنه وذهب واضمحل [illegible] نضجت جلود
هم وبدلت جلودا غيرها ويقول وقد روي ان الكافر يكلف بالصعود الى [illegible] سبعين سنة
كما رووا في معنى الاخبار والخريف كناية عن السنة لان العرب كانت [illegible] وقطافهم
وادراك [illegible] وكان الامر [illegible] عمر بن الخطاب [illegible] السنة
خريف الاعم [illegible] ذلك [illegible]
عادت ثم [illegible] ما قرره مما ذهب اليه فقد علم ان هذا البدن [illegible] البدن [illegible]

في م

المعنى م

الأصل السادس

الاصل ع: الحكم بحكم الاصل الماضي وهو ان الشيء بصورته هو ما هو لا بمادته وبحكم الاصل الثاني وهو ان الوجود يتشخص لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصها من العوارض لان كون تشخص الشيء نحو من وجوده فقد قدمنا هناك بطلان هذا الاصل على ان المادة ليست من العوارض بل هي اقوى اركان تقومه وليست من المشخصات العارضية مع انها من المقومات لانها هي الفصل المقوم للجنس وايضا اذا جعل المادة من حيث خصوصها من العوارض اللازمة مع انها من حيث خصوصها هي حصة الجنس المقومة بالفصل فما المقوم بالفصل غيرها وما المعروض الملزوم غيرها فلعله يريد به الوجود الخارج عن حقيقة المحدود الا اذا اريد به المادة كما اذا قلت الانسان حيوان ناطق فان الحد الحقيقي الجامع لذاتيات المحدود الحيوان الذي هو المادة والناطق الذي هو الصورة وان ذهب الوجود الا اذا اريد به المعنى الوصفي العام المسمى بالفارسية بهستي فيكون هو من العوارض الخارجة لا المادة واقول قد تقدم ما ينقض هذا كله ويأتي ايضا فان البدن الدنيوي اذا فسد واضمحل ان قال انه يعود بنفس مادته المتصفة بصورة عمله محسن واما اذا حكم بان العائد غيره من حيث خصوص المادة كما ذكر فلا شك انه قول بعدم اعادة الاجسام وان البدن الذي تعود فيه النفس ليس معادا وانما احدث ابتداء فان حكمه على ابدان الدنيا بالفناء والاضمحلال والتركيب من الاخلاط الكثيفة العفنة وحكمه على البدن الاخروي الذي تعود اليه الروح وتحشر فيه انه اذا كان لاهل الجنة نوراني باق بقاء حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم دليل ان حكم ابدان اهل الدنيا منقضي فيها لدنيا عنده وان ابدان اهل النار فيها التركيب يجري عليها احكام ابدان اهل الدنيا من الفناء والعدم واعادة امثالها من غيرها وان ابدان اهل الجنة بسيطة غير مركبة كابدان اهل الدنيا بل هي نورانية باقية لذاتها حية لذاتها غير محتاجة في بقائها الى المدد وغير محتاجة الى ابقاء الله لها انما تحتاج الى بقائه كما صرح به في الارواح العادية وهو ظاهر قوله هنا حي لذاته وانت اذا تأملت في معنى كلامه رأيت خبط عشواء من غير معرفة ما فيه من التناقض والاضطراب لما اشرنا اليه سابقا من تساوي جميع الممكنات في الحاجة وان احكام الابدان واحدة لا فرق بين اهل الدنيا واهل الاخرة ولا بين اهل الجنة والنار وان تفاوتت ابدان اهل الدنيا من الاعراض والغرائب الاجنبية وان تمسك ابدان اهل الجنة من ثمرات تصفية اعمالهم وان تفريق ابدان اهل النار من غرائب خلط اعمالهم كلما اجتمعت اعضاؤهم بمقتضى قابلية طبيعة موادهم المقتضية لاعادة ما افسده النار من المتفرق فرقتها النار بسبب اخلاط الغرائب بها لان النار تفرق المتفرق وتجمع المجتمع كما برهن في علم الطبيعي المكتوم واما انه يحشر المتكبرون يوم القيمة كهيئة الذر فلان المتكبر مستكبر عن قبول المدد الذي

عليه ع: لا يصل الا بالخضوع والخشوع المطابقين لامر الله تعالى واما اذا حصر نحيل احد فلما في نفسه وطبيعته من الحرص والطمع وسطح ضرسه مع قلة مادته وصغرها الكثرة ما يكتسب من الغرائب العارضة كما ترى زيدا ربما عفن وسمن فكان بقدر حالته الاولى مرتين او ثلثا وربما ضعف ونحف فكان اقل من ربع حالة السمن مع انه هو لم تزد مادته الاصلية حالة السمن ولم ينقص والاجزاء الاصلية تقبضها قدرة الفاعل القادر فتلزها فيصغر حجم الشيء كما فعل بعض السحرة وحبالهم في عصي موسى ع وكما فعل في صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكل حين اكل الساحر الهندي بامر الهادي علي بن محمد ع ورجع صورة فكذلك فعل بابدان المتكبر وتبسطها قدرة الفاعل القادر وتيسرها فيعظم حجم الشيء كما تعظم اجساد اهل الجنة للتنعم واجساد اهل النار لازدياد التأليم والاصل واحد لا يزيد ولا ينقص واما اية تبديل جلود الكفار بغيرها فقد اشرنا قبل الى ان ذلك لا يجوز لئلا تزر وازرة وزر اخرى وتكون مظلومة فيجب العدول عن الحقيقة ويجب ارتكاب التأويل وقد بينه جعفر بن محمد ع بانها هي وذلك من حيث المادة وهي غيرها من حيث الصورة ومثلها باللبنة تكسر وتكون ترابا ثم تعاد في قالبها فهي هي وهي غيرها وما بعدها وبل الصحة الا التأويل الكاذب وكذا اذا كلف الكافر بالصعود الى عقبة الجبل المسمى صعودا كما قال تعالى ساُرهقه صعودا اذا وضع يده عليها ذابت الى كتفه فاذا رفعها عادت وكذا رجله فاذا اعترف المص بانها تعود ثبت ما قلنا واذا اول العود بالابتداء كما هو خلاف الظاهر المعروف لزمه ما قلنا وقوله فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن خطاء لانه اذا كان الثاني غير الاول بحسب المادة وبحسب الصورة بطل حكم الاشارة في قوله هذا البدن وان كانت النفس عنده لم تتبدل فانها على تقديره كالحال والمحل لا يغير الحال عن حقيقته

الاصل السادس

فاذا كان فى اناء ماء ثم افرغ ووضع فى ذلك الاناء دهن لم تصدق عليه انه هو الاول الذى هو الماء وكالمزاج فانه لا يوجب اتحاد ما مزج به ولو فى الصدق فان النفس كالماء اذا امتزج به التراب كان طينا واذا امتزج به الطحين لم يكن طينا بل يكون عجينا وقوله وذلك بحكم الاول اى الاصل الاول الذى ذكره من الاصول السبعة والثانى اى الاصل الثانى منها اما الاول فلان الشئ بصورته هو هو لا بمادته انما يصدق فى كون الشئ بصورته انه هو الاول فيما اعاده منه من نفسه بان تبقى هذه نفسه ولا يبقى هذا جسمه الا اذا اعاد جسمه ولما اذا اعاد غيره فلا لان الجسم هو المادة واما الصورة فانما هى هيئة الجسم فهى من المميزات وان كانت جزء مهية الشئ لكنها ليست جزء مهية المادة واما الثانى من اصوله فلان بقاء وجود الشئ لتشخصه انما يتحقق اذا بقيت المادة وان ذهبت الصورة واما اذا ذهبت المادة فانه لم يتحقق الوجود الذاتى الذى كان محقق وتعين بالذاهب وانما الوجود المتحقق مع عدم المادة لذلك الشئ هو الوجود بمعنى هستى فى اللغة الفارسية فانه هو المتحقق فى كل ما وجد وثبت وان كان فى جديد مخترع ولكنه غير المنسوب للذاهب الذى لم يعد فما اعجب هذه العبارات من المص وما الذى حداه على هذا التكلف وقوله وليس المادة من حيث خصوصها بكسر نفس عطف على العوارض يعنى ان المادة المخصوصة وان لم تعد فان مطلق الحصول ومطلق هستى حاصل بحصول مطلق المادة فاذا اعدمت المادة الاولى الانسانية يحصل مطلق المادة ولو من الحجارة او الحديد ان هذا هو العجب العجب **قال** ثم ان كل ما يشاهده الانسان فى الاخرة ويراه من انواع النعيم من الحور والقصور والجنان و الاشجار والانهار واضداد هذه من انواع العذاب التى فى النار ليست بامور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها وانها اقوى تجوهرا واكد وادوم حقيقة من الصور المادية المتجددة المستحيلة بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها بل هى فى داخل فى هذا العالم او خارجه وهل هى فوق محدد الجهات او فيما بين اطباق السموات او داخل تحتها لما علمت انها نشأة اخرى لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار **اقول** ثم هنا اتى بها عاطفة على ما قبلها الثلاثى فيما فانه من الابحاث او التفريعات يريد بهذا الكلام ان كل ما يدركه الانسان من جميع مدركاته بجميع ادراكاته موجودة بوجود نفسه اى بنفيه وجوده كالاظلة والاشعة والصفات وذلك كانواع النعيم التى يتمتع بها المؤمن فى الجنان فى الاخرة من الحور العين والقصور وما اعد فيها من الاوانى والفرش والارائك والغرف والاسرة وغير ذلك من الجنان وما فيها من النخيل والاعناب وساير الاشجار وما فيها من الثمار الفاكهة ومن الانهار الجارية من الماء واللبن والعسل والخمر واشباه ذلك مما وعد الله به عباده المؤمنين فى الدار الاخرة فى جواره من الجنان التى هى دار رضاه ومن اضداد ما ذكر اشير اليه من انواع العذاب التى اعدها فى الاخرة للكافرين والمشركين والمنافقين من المجرمين واتباعهم فى النار التى هى دار سخطه وليست بامور خارجة من ذات النفس مباينة وجودها لوجود النفس وانما هى صفات لها واوصاف لازمة لذاتها اى النفس كما قال تع سيجزيهم وصفهم وقال ولكم الويل مما تصفون وقال الصادق ع كلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم اى هو وصف لكم مثلكم وقال ايضا انها اقوى تجوهرا اى ان جوهريتها اقوى من جوهرية الاشياء المادية العنصرية والطبيعة الجسمية واكد تقررا وادوم تحققا من الصور المادية المتجددة المتبدلة وهذا بمقتضى حكم الرابع كما تقدم مثل قوله هناك فى الصور الخيالية القائمة لا فى محل بل بمحض الارادة من القوة الخيالية التى قد علمت انها مجردة من هذا العالم وان تلك الصور ليست قائمة بجرم الدماغ ولا فى الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ولا فى عالم مثال شبحى غير قائم بهذه النفس بل هى قائمة بالنفس موجوده فى صقع نفسانى لكن الان ضعيفة الوجود من شانها ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصورة المادية انتهى وهذا الكلام من هذا الاصل مبنى على ما قرره من هذا فى ذكر الحواس الظاهرة وان المحسوس منها ليس هو هذه الامور الظاهرة ولا الحواس لها هذه الحواس الظاهرة بل المحسوس منها صورة من عالم الملكوت مماثلة لها والحاس لها هو النفس الانسانية لان تلك الصور المماثلة فى صقع النفس وذكر فى هذا الاصل الرابع ان تلك الصور الخيالية من شانها ان تكون اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور الخيالية واغلب ذلك فى الجنة فان جميع ما وعد الله به المؤمنون من هذا القبيل وهذه هى الجنان وما فيها عند المصنف ومعنى هذا عنده ان هذه الامور الظاهرة المحسوسة ابدان المكلفين من الانس والجن والشياطين ومن الحيوانات وغيرها بل كل ما فى الدنيا

اصل ۴

انيه

الأصل الرّابع

باقية فيها لم يبرق منها شيء الى الاخرة ولهذا حكم بانّها فانية وفى الاخرة تكون للمكلّفين ابدان بصور ابدانهم بحيث يصدق عليه
انّها هى الاولى لانّ هذه الابدان الجديدة كانت على صور الاولى وتشخّصها لنفسها اذ تلك فانية متبدّلة متغيّرة لانّها من صقع
الدّنيا الفانية المتبدّلة المتغيّرة لم تخلق للبقاء وهذه نورانية باقية لا يقبل التّغيّر فلمّا تخلّفت الامور الدنيويّة عن اللّحوق بالامور
الاخرويّة بقيت صورها الخياليّة فى النّفس فهى ربّت النّفس محضر الاخرة بما فيها من صور المحسوسات ولو كانت اى ما فى النّفس صور [illegible]
نفسها الطّاهرة لما صحبت النّفس الى الاخرة ولكنّها صور ملكوتيّة عند النّفس فى الدّنيا مماثلة للمحسوسات فلذا كانت باقية ببقاء النّفس وهذه
الصّور تكون اعيانا ثابتة فى النّفس ولهذا كانت ادوم وابقى واقوى تجوهرا واشدّ تحقّقا واحقّ تذوّقا من الامور الدنيويّة افوقى
مجارى مراداتهم فى عباراتهم تشعر بانّ دار الاخرة بجميع ما فيها عند المصرّ امور عقلية وليس فيها شيء من الاجسام ولا من الامور الطّاهرة
بل ولا شيء من عالم الشّهادة ولقد تبّت ايديهم وخسرت صفقتهم وما اشبه هذا الرّاى بقول الصّابئة الاولى الّذى يقولون
بقاذيمون وهرمس يعنون بهما شيث وادريس ولم يقولوا بغيرهما من الانبياء على محمّد وآله عليهم السّلم فانّهم اعنى الصّابئة الاولى واقتصروا
على المعقول من قولهما وتركوا المحسوس والكلّ قد تجنّبوا طريق الرّشاد وتركوا سنّة المنذر ومنهاج الهاد عليهما السّلم والحق الذى اذكره
انّ البدن المعاد يوم القيمة هو بعينه وبمادّته وبصورته عمله هو هذا البدن الموجود المحسوس فى الدّنيا لانّه هو العامل للطّاعات والمعاصى
والمحاسب عنها فى قبره وهو المعاد يوم القيمة للجزاء وانّ احوال الدّنيا وما فيها بعينها هى احوال الاخرة كما نطق به الكتاب والسنّة و
شهدت له العقول المستنيرة بنور الله من كتابه وسنّة نبيّه واهل بيته الطّاهرين فانّ الدّنيا مزرعة الاخرة ولذا قال تعالى وما هى
الّا بما كنتم تعملون انّ الّذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انّما يأكلون فى بطونهم نارا يوم يحمى عليها فى نار جهنّم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ذق انّك انت العزيز الكريم انّ هذا ما كنتم به تمترون كلّا لو تعلمون
علم اليقين لترونّ الجحيم يصلونها يوم الدّين وما هم عنها بغائبين يستعجلونك بالعذاب وانّ جهنّم لمحيطة بالكافرين وبالجملة
القران مشحون بذلك والسنّة كذلك وقال عم انّما هى اعمالكم تردّ اليكم وورد انّ الاعمال صور الثواب والعقاب وللمكانات الآيات
والرّوايات مع صراحتها فى المدّعى لاهل الدّرايات قد تشتبه دلالتها على الّذين ادلّتهم مقصورة على مفاهيم الالفاظ وجبت
الاشارة الى ذلك فى كلمات قليلة ينتفع بها اهل الاشارة وهى انّ كلّ شيء فى الدّنيا فانّ الله تعالى نزله من الخزائن كما قال و
ان من شيء الّا عندنا خزائنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم وكلّ شيء يعود الى ما منه بداء فكلّ ما فى الدّنيا نزل من الخزائن الغيبيّة و
يعود فى الاخرة الى ما منه بدئ الّا الكثافات والاعراض الدّنيويّة فانّ خزائنها الدّنيا فلا تعود الى غيرها ولا تخرج منها ولمّا
اقتضى اللّطف فى التّكليف الترغيب والتّرهيب ذكر ثمرات الاعمال الّتى الاعمال صورها وفهموا فى التّكليف بتحصيل الثّمرات [illegible]
الذهنيّة المنتزعة منها وكانت تلك الثّمرات فى نفسها ثابتة قبل هذا العالم الدّنيوى احوالا نسبيّة جعل الله تعالى نسبتها

افعال الانسان

قبل اضافتها فى نفسها ومع اضافتها نسبتها الى من يضاف اليه كالحروف ليس لها معنى الّا فى غيرها مثل ج ل ع ز ق د ل ه و
ما اشبه ذلك فاذا الفت ظهر بهذا المعنى ودلّت عليه ولحوال الاخرة من الجنّة وما فيها والنّار وما فيها ذوات وحقائق نسبيّة
بمعنى انّها شيء ليست لنفسها بل لغيرها خلقت وتحصل نسبتها اليك مثلا بالكسب والعمل فان عملت ما تستحق بها القصر المعيّن
والحوريّة المخصوصة كانا لك وان لم تعمل ذلك وعمله زيد كانا له ومثاله الفواكه الموضوعة فى السّوق من ادّى الثّمن كان هو المالك
المستحق لنسبة تلك الفاكهة اليه لانّه بعد اداء الثّمن ملكه يتصرّف فيها ولو لم يؤدّ الثّمن وادّى غيره كان هو المالك فتحصيل الانتساب
بالاكتساب فالرّابطة بين النّعيم الخاصّ وبين المؤمن مع سبق وجود ذلك النّعيم على عمل ذلك المؤمن من العمل لانّه صورة النّعيم فاذا
عمل المؤمن اتّصف بذلك العمل الّذى هو صورة ذلك النّعيم فكان ذلك النّعيم الجوهرى تابعا لذلك المؤمن منسوبا اليه
وبيانه انّ التّكليف اذا توجّه الى الشّخص تصوّر من الامر صورة المامور به ينتزعها منه من المامور به [illegible] طلب الوصف
التكليفى وهذه الصّورة وجود ذهنىّ لذلك المطلوب وذلك المطلوب المامور به صورة خاصّة لذلك النّعيم وذلك النّعيم كان موجودا
قبل الصّورة الخاصّة الّتى هى العمل بوجود نوعىّ وصورة نوعيّة فاذا عمل الشّخص العمل المامور به صور ذلك النّعيم بالصّورة [illegible]
الخاصّة وهى صورة عمل الشّخص وحصّة النّعيم النّوعى مادّة للنّعيم الخاصّ من الشّخصى وهذا التّخصيص ليس اخذ الحصّة من نوع مشتمل
عليها وعلى مثلها لم يكن فى نفسها متميّزة الّا بالاخذ بل المراد بالتّخصيص هنا تخصيص التّشخيص لانّها كانت فى نفسها متميّزة الّا انّها

عين نعيمه لشخص مخصوص فاذا عمل صيغت بصورة الخصوص بعد ان كانت بصورة العموم وذلك على نحو ما مثلنا بالفاكهة فى السوق فكل ما فى الاخرة من الاجسام والاعراض والمعانى هو ما كان فى الدنيا من الاجسام ومن الاعراض ما لم يكن من اعراض الدنيا ومن المعانى ما لم يكن من معانى الدنيا ايضا كما حرمنا على تفصيل يطول ذكره والزمان موجود فى الاخرة لوجود الاجسام فى سائر الجنان والزمان والمكان من مقومات الاجسام كما اشرنا اليه سابقا ولو لم يكن فى الجنان الا النفوس وصورها والعقول ومعانيها لم يوجد بها زمان ولا مكان وقد ذكرنا سابقا مكررا ان الله قال سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الاية وقال وفى انفسكم افلا تبصرون واجمع العقلاء من اهل العلم ان الانسان نسخة ما فى العالم وقال على ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا عرفت ان الانسان الصغير فيه جميع ما هناك وانه الدليل الشاهد على كل غائب كما قال امير المؤمنين ع فيما نقل عنه الصورة الانسانية هى اكبر حجة الله على خلقه وهى الكتاب الذى كتبه بيده وهى الهيكل الذى بناه بحكمته وهى مجموع صور العالمين وهى المختصر من اللوح المحفوظ وهى الشاهد على كل غائب وهى الحجة على كل جاحد وهى الصراط المستقيم الى كل خير وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار وعرفت ان جسمك الان هو جسم الدنيا وهو جسم البرزخ وهو جسم الاخرة بعينه وانما ينتقل من دار دانية الى عالية لانه نزل من العالية الى الدانية ويرجع الى محل بدئه عرفت ان ما فى الجنة واوضاعها وسمواتها وارضها وجميع ما فيها من الاجسام فهو كان فى الدنيا على نحو ما حسلت هذا فى الاخرة وقال تع وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء وقال تع خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ومن هذا جنة الدنيا هى جنة الاخرة قال تع لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا فبكرة وعشيا فى جنة الدنيا وقال تلك الدنيا هى التى نورث من الاخرة من عبادنا من كان تقيا ونار الدنيا هى نار الاخرة وقال تع وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعنى فى الدنيا ويوم تقوم الساعة يعنى فى الاخرة وانما كون ما فى الدنيا فانيا وما فى الاخرة باقيا للدنيا فيما قلنا لان ما فى الدنيا مخلوط بالاعراض الغريبة الموجبة للتفكك والتهافت لحكمة الابتلاء والاختبار فى التكليف لطفا بالمكلفين ليبين لهم انها دار فناء فلا يركنوا اليها وما فى الاخرة قد صفى من الغرايب لئلا يجرى عليها التغير وحكم الدارين واحد فى احتياج كل ما فيهما فى البقاء الى المدد الا ان ما فى الدنيا مدده مخلوط بالغرايب ومدد ما فى الاخرة بما صفى من المنافيات فانه [illegible] من نوع مدد الاسماء والاخرة خير وابقى فى الافئدة والعقول والارواح والنفوس والطبائع والاجسام والاشباح والاعراض والشهوات من المطاعم والمشارب والمناكح والملابس واشد تحققا فى الظاهر اشد ظهورا وبطونا وفى الباطن اشد بطونا وظهورا والاخرة الدنيا وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا الا انها صورة الاخرة كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشابها وقوله فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها الخ بلى للعارفين ان يسئلوا ولهم ان يجابوا اما مكانها المعروف فهى ثمان جنان بعدد ابواب الانسان الصغير الى الخيرات وهى سمعه وبصره وفكره وخياله ووهمه وعلمه ونفسه فان هذه الثمانية ابواب الخيرات ونصح للشرور فاذا استعملت فى الخيرات كانت ابوابا للجنان السبع كل جنة فوق محدب سماء من السموات والثامنة جنة عدن فوق محدب الكرسى اعنى فلك البروج وباب هذه الجنة عمله ولا يصلح هذا الباب لاستعماله فى الشرور فلذا كانت الجنان ثمانية وابوابها السبعة المتقدمة وكانت ابوابا للنيران السبع كما بها من الارضين السبع والدار الاخرة هى الحيوان مكل ما فيها حى حيوة حواسية وحيوة تحقق واكوان باطنية حيوة معرفة وحيوة علم وحيوة بقاء وحيوة ملك وسلطنة وحيوة شهوة لا تنقضى وحيوة جدة لا تخلق وحيوة شباب يتجدد وهكذا ونعم الجنة للمؤمن فى فؤاده بانوار معرفة لا يتناهى ولا كيف لها وفى قلبه بانوار اليقين المتجدد كل حين وفى صدره بانوار العلم وفى لمسه وشمه وذوقه وسمعه وبصره بانوار ادراكات لا غاية لها فى الشدة والكثرة حتى يدرك الغيب فى شهادته وبغيبه والشهادة بغيبه ويدرك الشهادة بغيبه والشهادة ونعسه وشهادته وكل النار فى الفقدان كاهل الجنة فى الوجدان فمكان الجنة الصورية ما سمعت والجنة المعنوية مكانها مكان المدارك المعنوية وليس على الاختصاص بل كل نور يدرك سايرها بمعنى ان نعيمها تدرك المدارك المعنوية والحسية واما وضعها فعلى

الممدود جم

دار جم

التى فى جم

هذا الذى جم

نوعه

ترتيب وجوه ولاية الولي ع على وضع لا يمليه لسان القلم الا بالتلويح واما جهتها فالجهة العليا ظاهراً وهو معلوم باطنا
وهو البطون الغير المتناهية في الامكان في جهتي الخفاء والظهور والحاصل جهتها وجه الله واما انها هل هي في داخل
هذا العالم او خارجه فلان الجنة انما يصل اليها اهلها يوم القيمة والآن سايرون اليها بل ابتداء سيرهم اليها منذ كانوا
في بطون امهاتهم علقة فكما لا يصلون الى اجسادهم يعني انهم لا يشاهدون حقيقتها كما يظهر لهم الان بشريتها الى يوم القيمة
فكذلك لا يصلون الى الجنة بالعيان والحس الا يوم القيمة وذلك لانها في صقع فيه اجسادهم التي يحشرون فيها وهي الان
فيهم في اجسادهم الظاهرة في غيبها بالفعل لا بالقوة وكذلك الجنة فانها موجودة في مكانها الان بالفعل في صقع المجردات
عن المواد العنصرية ولكن وجودها بالنسبة اليك في هذه الدنيا كوجود الصين بالنسبة الى اهل الشام فانهم يتصورون
الصين في اذهانهم بصورة ظلية مع ان الصين موجودة معهم في عالم واحد فاذا سافروا اليها ووصلوا اليها عرفوا
ان هذه هي التي كنا نتصورها فتنطبق الصورة الذهنية على الصورة الحسية فهي في حال غيبتهم عنها من عالم الغيب بالنسبة
اليهم في اذهانهم من صورتها والامر حيث الكون هي معهم في عالم الشهادة فكذلك الجنة هي موجودة بالوجود الخارجي
لانا نزلنا منها ان شاء الله ولو لم تكن موجودة في الخارج لما وجدنا منها في الخارج ونحن سايرون اليها ان شاء الله فاذا
وصلناها رايناها اذ كل غائب عنك فهو بنسبة الى صورته في ذهنك في عالم الغيب لان صورتك في عالم الغيب
ذو الصورة معك في كونك في عالم الشهادة فالجنة الان موجودة فوق محدبات اجرام السموات وجرم فلك السموات
وجرم فلك الثوابت المستورة باجرامها الظاهرة كجسمك الاخروي الذي تدخلها به الموجود الان في المستور بجسدك الظاهري
ونريد بجسدك الظاهري الساتر لجسمك الذي تحشر فيه خصوص الاعراض الغريبة ومثاله خاتمك قد صنعت من مثقال
فضة فهذه الصيغة والصورة هي الجسد الساتر لجسم الخاتم الباقي كما اذا كسرته بعينه وصغت فضته التي هي نصفا
خاتما كصورته الاولى فان صورة خاتمك الاولى في فضته هي جسده العرضي الفاني الساتر لجسمه الباقي اعني الذي صغته
ثانيا مع ان المادة واحدة لم تزد ولم تنقص فهذه الاعراض الفانية الدنيوية هي الجسد الفاني الساتر للجسم الباقي وبهذه
النسبة غيبوبة الجنة عن البشر في هذه الدنيا بالاعراض الدنيوية ومن هنا قال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم على
تاويل الاية كما روي عن سيد الساجدين ع فالجنة في اماكنها المذكورة موجودة بالفعل لا بالقوة كما ان جسمك الاخروي
موجود في جسدك هذا لكنها مستورة بالاعراض الدنيوية كما ستر جسمك بالاعراض الدنيوية فان قلت كيف تسمي الجسد الساتر
عرضا فانه ان كان عرضا ليس جسدا قلت اريد بالعرض ما هو اعم من العرض والجسد العارض لاني اريد به ما ليس منك اذ كل
ما تعلق بك وهو اجنبي فتعلقه عرض مثل ثوبك الابيض اذا لحقه وسخ غير بياضه فانك اذا غسلته زال عنه الوسخ ورجع
الى اصله لم يذهب منه شيء وانما ذهب منه العارض الاجنبي وقوله لما علمنا انها نشاءة اخرى اخذه من قوله تعالى وان عليه النشاة
الاخرى الا ان مراده غير المراد من الاية لان المراد من الاية بعث الاموات واعادة ما فات من الاعظم الرفات والمراد
ان ايجاد الجنة طور اخر مغاير للصنع الاول ويرده قوله تعالى كما بدءكم تعودون وقوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى
فلولا تذكرون فانه تعالى لامهم على عدم التذكر بالنشاة الاولى للنشاة الاخرى وليس ذلك الا لاتحاد النشاتين واما عدم النسبة
بينهما في الوضع فليس في الحقيقة بشيء لان الظاهر اما تنزل الباطن او صفته او معلوله ولا بد في اعتبار كل واحد من الثلثة
من اعتبار الوضع لان وجه المظهر والصفة والمعلول اذا لم يكن الى جهة التنزل في المظهر وجهة الاتصاف في الصفة وجهة
الوجه في المعلول لم يتحقق ذلك من كل منها وهو ظ كما هو مبرهن عليه في محله واما النسبة في المقدار فلا تعتبر بين ما هو
من عالم الغيب وبين ما هو من عالم الشهادة اذ لا تزاحم بينهما سواء كان ما هو من عالم الغيب في داخل ما هو من عالم الشهادة
ام في خارجه فليس عدم النسبة بينهما في المقدار من جهة الجهل به بل لعدم المزاحمة بين ما اتصف بصفات التجرد وبين
ما اتصف بصفات الماديات قال وما ورد في الحديث ان ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ليس المراد
الفضاء المكاني الذي لجهات هذا العالم بين ذلك وفلك الثوابت بل المراد ما هو بحسب مرتبة الجنة الكرسي وسقفها
عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكاني الذي في باطنهما وغيبهما فان الجنة من داخل غيب السماء وكذا ما ورد من ان الجنة

الأصل السادس

في السماء السابعة والنار في الارض السفلى ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم وان دار الاخرة مخلّدة ونعيمها غير
زائلة وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس اقول ان المراد من الحديث الوارد ان ارض الجنة الكرسي الذي
هو فلك الثوابت وسقفها عرش الرحمن الذي هو الفلك الاطلس هو ان الجنة رتبتها في اللطافة والتخلص من المواد المتغيرة
المتبدلة والاعراض المتغيرة والبقاء والشرف والجود والتاثير متوسطة بين غيب الكرسي وباطنه الذي هو النفس الكلية و
اللوح المحفوظ وبين باطن عرش الرحمن وغيبه الذي هو عقل الكل المقدم ويريد والّا انه ليس المراد به الفضاء المكاني الذي
يشغله الاجسام بالحصول فيه وهو الذي لجهات هذا العالم الجسماني بل الجنة من داخل [illegible] فاما الارادة الاولى
اعني بيان رتبتها فهو صحيح في الظاهر بمعنى ان هذا وجه من ذلك صحيح وله وجه آخر هو ان الجنة وما فيها بين الظاهر المعبر عنه
بالكرسي بمعنى ان اسفل صفاتها المعبر عنه بالارض ان فيها طعاما ماكولا وبيتا مسكونا وحورية منكوحة وذلك من
ارضها وكونها فوق الكرسي انها علوم كما قال ع اسفله طعام واعلاه علم وبين الباطن المعبر عنه بعرش الرحمن بمعنى ان اعلى
صفاتها المعبر عنه بالسقف ان فيها معارف علية ومدارك قدسية وافاعيل جبروتية سرمدية واقتدارات ملكية
وهي الاستواء على العرش المضاف الى الرحمن للاشارة الى القيام بامدادات من نسب اليه بما به قوام [illegible] على مقامهم
من الولدان والحور والجنات والقصور والمطاعم والمشارب وما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ومن [illegible] من ذرياتهم
اتباعهم واخوانهم فان الله تعالى يكسوهم بكسوة ربوبيته ويحليهم بحلية طاعته كما اشار اليه تعالى بقوله يا عبدي انا اقول للشيء
كن فيكون اطعني اجعلك مثلي تقول للشيء كن فيكون الحديث لان الاستواء بالرحمانية على العرش اعطاء كل ذي حق حقه و
السوق الى كل مخلوق رزقه واما ارادة انه ليس المراد به الفضاء المكاني فليس بصحيح لانه كما ان المكانة والشرف والرفعة
الاحاطة بالظاهر والباطن والتسلط على غاية المراد والتجرد في المتجرد والمتجسم والتجسم في المتجسم والمتجرد وغير ذلك مما اشار
اليه مرادة من نسبة بنية الكرسي والعرش من حيث المعنى والغيب والبطون كذلك الفضاء المكاني مراد ايضا كما سمعت من معراج
النبي ص في السماء مع ان المقصود تعالى ليس في خصوص السموات الا ان رفعة المكان الحسي من مقتضيات طبيعة الشرف والتشريف و
لاجل هذا كانت الجنان السبع كل واحد فوق سماء من السموات السبع والثامن جنة عدن وفوق الكرسي وهي التي يسكنها محمد ص
وآله النبيون وشيعتهم ص فان قلت ان السموات والارضين تكشط وتفنى فكيف تكون الجنان فوقها والارضين تكون النيران
تحتها قلت انها تتبدل كما قال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يعني تبدل السموات غير السموات والمراد بالتبدل هنا هو
الكسر والتصفية والصوغ على حدّ ما قررنا في جسمك في فنائه واعادته بعين مادته وصورة قالب تصويره وتسويته و
تعديله وليطابق الباطن الظاهر والظاهر الباطن كما هو حكم الايجاد الطبيعي التعريفي يعني ليبين لكم وقوله وكذا ما ورد من ان الجنة
في السماء السابعة والنار في الارض السفلى فان الحق في المراد من الحديث خصوص الجنة السابعة او ان الجنة تحصيلها من اعمال
العقل الذي هو فلك زحل كذا القول في النار لان الارض السابعة ارض الشقاوة اذ كل نار في ارض فالجحيم تحت ارض الدنيا و
ولظى تحت ارض الثانية ارض العادات وارض سقر تحت الارض الثالثة ارض الطبع والحطمة تحت الارض الرابعة ارض الشهوة والهاوية
تحت الارض الخامسة ارض الطغيان والسعير تحت الارض السادسة ارض الالحاد وجهنم تحت الارض السابعة ارض الشقاوة
قوله ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم معنا في نفس الامر ما ذكرنا لك وقوله وان الدار الآخرة دائمة مخلدة نعيمها غير
زائل وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس يعني بالاصل الخامس ما مر من قوله ان القوة الخيالية من الانسان
اعني نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس كما مر ذكره فهي عنده مثل سائر
الغالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى ذاتها وادراكاتها انتهى وقد تقدم الكلام عليه بانه يرى ان الجنة وما فيها
عبارة عن الصور الخيالية وانها عقلية باقية غير متغيرة بالمدد والزيادة [illegible] في بقائها من [illegible] وانما
ليست بجسمانية ويريد ابطال ان هذه [illegible] احكم بقائها وان نعيمها زائل وان فواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة على
هذا الاصل وهو بناء على اساس لا ثبات له على شفا جرف هار بل الجنة وما فيها عبارة عما في الدنيا وما فيها من الاجسام والمآكل
والمشارب والمساكن والشهوات والمناكح وغير ذلك بعد تصفيته وتقويته وامداده وتشديده وظهوره واحساسه وادراكه وعمر

الاصل السادس

ذلك بحيث تكون كل شئ في الدنيا اذا كان في الجنة او المكان كلها اذا كانت في النار تضاعفت قوته وبقائه وحسن ما كان في الجنة وقبح ما كان في النار ودوام لذات الجنة ونعيمها ومكاره النار واليمها اربعة الاف ضعف وتسعمائة ضعف في كل ذلك مما لولا المدد لتلاشى واضمحل كما كان في الدنيا ولكنه هنا اقرب من المبدأ الفياض الدائم الامداد كلما اخذ شئ او اكل وجد مكانه باحسن من الاول وابقى نعيما وشهوة ولذة من غير فصل بين ما اخذ وبدله لقرب العلة المفيضة واقربية البدل من المبدأ ولهذا قال تعـ لامقطوعة يعني بها لولا دوام الامداد واتصاله لقبلت القطع وقال تعـ كلما نضجت جلودهم بدلناهم الاية وقال تعـ زدناهم عذابا فوق العذاب فبقائها في الاخرة بعين ما به بقائها في الدنيا لاشتراك جميع الممكنات في الاحتياج في البقاء الى المدد اذ ما من كل شئ لا بقائه تمام استمرار ابتدائه وكل ما له ابتداء محتاج في تكونه الى المادة وكل محتاج في تكونه الى المادة مفتقر في بقائه الى ما هو من نوعها والمص يلزمه من كلامه انه غير قائل بالمعاد الجسماني وان قال به لفظا وانه غير قائل بجنة المسلمين التي اثبتها صاحب شريعتهم وانه قائل بما يشبه قول الصابئة الاولى القائلين باتباع قاديمون وهرمس دون سائر الانبياء في بعض قولهما وهو اثبات الامور الباطنة دون الظاهرة والحاصل ليس علة الخلود الغير المتناهي ما توهمه من كون المجردات الفانية باقية ببقاء الله لا ببقائه وهذا شبههم ذكرناها في شرح المشاعر واشرنا اليها فيما سبق من هذا الشرح واجبنا عنها وهي ان الحكماء بل جميع العقلاء من اهل العلم اتفقوا على صحة قاعدتين احدهما ان كل ما له اول له اخر والثانية ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم ومقتضى هاتين القاعدتين عدم خلود الجنة والنار وما فيهما والقائل منهم بفنائهما ولحوق العدم لهما بعد تطاول الدهور من القائلين بوجودهما قليل بل ربما انقرضوا والاكثر قائلون بالخلود غير المنقطع وهؤلاء منهم من اطلق الانقطاع في الاول وعدم الانقطاع في الاخر تسليما للشرايع ومنهم من جعل القاعدتين في المعقول وهذه المسئلة لا دخل للعقول فيها وانما هي قضية نقلية شرعية ومنهم من جعلهما وما فيهما من الملكوت الذي من شانه ان يترقى من رتبة الفناء الى حضرة البقاء واثبت الحركة الجوهرية كالمص من هؤلاء من جعل اصلها غير مجعول وانما المجعول تنزلها فيرجع بالحركة الجوهرية الى ما منه تنزلت وهو علة بقائها وبعض القدماء قال بقدمها في البدء فيخرجها من القاعدتين وغير ذلك من الاقوال الخارجة عن الاستقامة المنحرفة عن الطريق القويم والهم عن الصراط لناكبون وقد بينا لك ان تلك الامور المشار اليها حادثة مسبوقة بالعدم بمعنى انها لم تكن موجودة في رتبة ما فوقها وحادثة بمعنى انها مسبوقة بالغير وان لها اولا ومقتضى القاعدتين صحيح الا ان علة بقائها تجدد المدد بنحوين احدهما ظاهري وثانيهما باطني فالنحو الاول لانه تعـ يبقيها بالمدد بمعنى ان كل ما فني منهما اعاده وعدا عليه انه كان فاعلا وهو على كل شئ قدير قال تعـ وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وقال عطاء غير مجذوذ وقال كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب في هذا الظ والنحو الثاني هو ما اشرنا اليه في شرح المشاعر وهو انه قد ثبت بدليل الحكمة ان كل شئ لا يتجاوز مبدئه فما من الاجسام لا يدرك المثال وما من المثال لا يدرك الطبايع وما من الطبايع لا يدرك النفوس وما من النفوس لا يدرك العقول وهكذا فما بقي من مبدئه الى غاية نزوله مثلا عشر سنين لا يصعد من غاية نزوله الى جهة مبدئه اكثر من عشر سنين بيوم واحد فلا تبقى الاشياء في عودها اطول من وقت بدئها الى اخر نزولها لان القوس النزولي قدر القوس الصعودي وهذا منافاة القاعدتين والجواب ان كلما صعد رتبة من قوس الصعود المساوي لقوس النزول الدائرة المدد من المبدأ الفياض الدائم الفيض وذلك المدد مما يصل اليه لانه قبل مبدئه رتبة نزل على مبدئه لان المدد من القوس النزولي زائد اليه لكسر الشئ وصبغ بالمدد من مبدء المدد فكان مبدئه قبل مبدء الاول فيكون عوده بقدر مبدء الثاني وهكذا كلما جاء مدد من اعلى صبغ الشئ من رتبته فيطول بقاء عوده ومثاله اذا كان في كيسك عشرة دراهم فيكون ما في الكيس كانت نفقة لك عشرة ايام لا يزيد ولكنك بعد ان نفقت خمسة في خمسة ايام وضعت في الكيس عشرة دراهم فيكون ما في الكيس نفقة خمسة عشر يوما الان ما في الكيس خمسة عشر درهما الا انها فلما انفقت خمسة دراهم في خمسة ايام زدت على ما في الكيس عشرين كان ما في الكيس ثلاثون لا عشرة فتكون نفقة لثلاثين يوما وهكذا كلما زدت الدراهم حصل عدد اكثر من الاول واعلى رتبة فيطول بقاؤها وتكثر ايام انفاقها فكذا ما نحن فيه من الجنة وما فيها والنار وما فيها فكل مدد متجدد بعلو المبدأ ويترقى بطول العود بنسبته وهذا الترقي بالحركة الجوهرية على ما ذكرنا الا ما ذكره المص من ثبوت حركة الجوهر بنفسه فانه غلط فيكون الدوام والخلود للدار الاخرة وما فيها بالمدد على طبق مقتضى القاعدتين

في بيان ما يصل في الآخرة من خير او شر باب النيات

النحو الظاهر والباطن لا بحكم اصله الخامس كما نبهناك عليه **قال** وان كل ما يشتاق اليه الانسان ويشتهيه يحضر عنده دفعة
بل نفس تصوره نفس حضوره فذلك وانما اللذات والنعمات نفس الشهوات وهذا بحكم الاصل السادس **اقول** يريد ان كل ما يشتهيه
الانسان حتى يميل اليه نفسه يحضر عنده بنسبة ذكره وميله لشهوته ومحبة حصوله فلو ذكر اشياء متعددة بميل وشهوة متعددة حضرت
مترتبة بنسبة ذكرها ولو فرض ذكرها دفعة حضرت دفعة لان ميله لها علة حصولها له بل نفس تصورها وذكره لها نفس حضورها عنده
لانه بنى حكمه هذا على قاعدة اصله السادس وهو ان جميع ما يتصوره الانسان بالحقيقة ويدركه بادراكه كان عقليا او حسيا في
الدنيا او في الاخرة ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته لا في غيره انتهى لان
الاشياء عنده في الاخرة لا يدرك منها الانسان الا صورا اخترعها نفسه مماثلة له وقد ذكرنا هاهنا ما يلزمه هناك من عدم الاقرار
بالجنة الظاهرة وما فيها من الحور والقصور وان الاموال الظاهرة معدة مهيئة لذلك بل الحق ان تصوره وميله كذلك وشهوته
لموجب لحضوره الذي هو كونه في المكان الذي يريده فيه لا حضوره الخاص الذي هو وجوده فان ذلك انما يكون بفعل الله تعالى
لانه خلق الاشياء للمؤمن واخذ عليها الميثاق بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلا يكون نفس تصوره نفس حضوره
الا اذا كانت حقيقته نفس ذلك التصور وهذا هو معنى كون الجنة وما فيها عقلية والمص يلزم بذلك كله ولهذا قال وانما اللذات
والنعم بعد الشهوات وانت اذا تفهمت قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وفهمت المراد منها عرفت ان الامر على عكس ما
ذهب اليه المص في اصله وفرعه بل الاشياء المذكورة المتنعم بها في الدنيا والاخرة مباينة لذات الانسان وليست الحورية صورة خيالية له
لانه لا ينكح الا المباين لنفسه ولا ينكح صورة خيالية له ولا لهما ولا يشربها **قال** وان منشأ ما يصل الى الانسان ويجازى به الانسان
في الاخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون في ذاته من باب النيات والقابليات والاعتقادات والاخلاق وليست مبادي تلك
الامور باشياء مباينة الوجود والوضع له بحكم الاصل السابع **اقول** يريد ان مبدأ ما يصل الى الانسان في الاخرة من الجنان والحور
والولدان وجميع انواع النعيم ومن النيران وانواع العذاب الاليم ومنشأها من احوال ذاته وشؤونها وصفاتها وافعالها والحاصل
جميع ما يجازى به في الاخرة من خير او شر او جنة او نار اصله في ذاته من شؤونه وصفاته من باب النيات فانها افعال القلوب والقابليات
فانها افعال الوجود والاعتقادات فانها صفات القلوب والاخلاق فانها صفات النفوس والطبائع وليست مبادي
هذه الاشياء المذكورة من انواع النعيم والعذاب الاليم مباينة الوجود بان تكون وجوداتها مغايرة لوجود الانسان لان وجود
الذات عنده هو وجود الصفات والاحوال ولا مباينة الوضع له بان يكون النعيم نعيما والعذاب عذابا بغير كونه صفة لذلك
المستحق واثر الافعال وانما كان كل يكونه منسوبا الى صفاته وافعاله واخلاقه واقول قد بينا فيما سبق ان هذه الامور في
نفسها حقائق مباينة للانسان وانما تنسب اليه ويستحقها لانها قد صورت تلك المواد بصور اعماله الصورة الخاصة اى المتميزة
بها فصح نسبتها الى غيره كما مثلنا بالفواكه المجلوبة في السوق فانها متميزة في انفسها الا انها صالحة لكل من اشتراها وادى
ثمنها فاذا ادى زيد ثمنها كانت له قد تصورت بصورة ملكه بحيث صارت من جملة امواله فهي في نفس الامر من جملة عمله ومنسوبة
اليه لانها كسبه وعمله ويصدق ان تقول يا زيد ليس لك الا مالك ولا تاكل الا من مالك الذي كسبته بيدك فاذا اكلت تلك الفاكهة
لم تكن كذبت من حكم عليك بانك لا تاكل الا ما كان من مالك فافهم المثل فانه كما قلنا ان ثوابك وعقابك صورته صورة عملك
يعني ان عملك هو صورة ثوابك وعقابك وذلك ان الامر التكليفي مادة نوعية وعمل المكلف به صورة نوعية والمصنوع منهما
صورة الثواب والعقاب صورته المصنوع من عمل المكلف بخلاف الامر وهذه الصورة الثانية للثواب او العقاب يصاغ عليها وهي
كالثمن للفاكهة التي في السوق كما في المثل المشار اليه اذ بها الاختصاص بالعامل واتصافه بذلك الثواب والعقاب ومما ورد
معنا انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار كشف للمؤمن مقعد من مقاعد اهل النار ويقال له هذا مقعدك لو انك
عصيت الله وكشف للكافر مسكن من مساكن اهل الجنة ويقال هذا مسكنك لو انك اطعت الله هذا لا يكون على ما ذهب اليه
المص من جميع الانواع العذاب الاليم من باب النيات والاعتقادات فافهم وتنبه فان الاخبار التي بعضها ما نقلناه بالمعنى صريحة
في ان تلك مباينة للانسان في الوجود الاصلي وفي الصفة الا ما ذكرنا واشرنا اليه من التصوير له بصورة عمله اذ صورة عمله هي
صورة [illegible] وانتسابها اليه وكذا في الوضع فانها قائمة قياما ركنيا بنور الولي وبشئونات اعماله واحواله فيكون وجهها

المدرك بالذات

الى مباديها منه ع نعم لها وضع له في جهة الاتصاف والاختصاص لا غير واراد المص بالاصل السابع ما قرره من ان التصورات
والاخلاق والملكات النفسانية مما يستتبع آثارا خارجية وقد تقدم عليه الكلام فراجعه ان احتجت الى ذلك **قال** و
ان بعض افراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين الذين لا يلتفتون الى ما سواه ولا الى شيء من لذات الجنة وطيباتها
نعيمها وذلك بحكم الاصل الثالث **اقول** يريد بكلامه ان بعض افراد البشر في الآخرة يترقى بذاته عن مراتب انواع نوعه فيكون
نفسه بحركتها الجوهرية مثل نفوس الملائكة غذاؤهم التسبيح والذكر والفكر ونعيمهم ولذاتهم مناجاته وسماع كلامه ولا يلتفتون
الى شيء مما سوى الله ولا الى الجنة ولذاتها وشهواتها وما فيها من المناكح والمطاعم والمشارب والملابس فجنتهم وجميع شهواتهم
ولذاتهم مقصورة على معرفة الله تع ومناجاته واستماع كلامه كما قال تع في الحديث القدسي حديث الاسراء في حق اصحاب الجوع
والصمت في هذه الدنيا فاذا تلذذ اهل الجنة بمأكلهم ومشاربهم تلذذوا بكلامي وبمناجاتي وبرياداتهم يترقون عن
درجات ابناء نوعهم بذواتهم لا باعمالهم ولا بالامدادات الالهية بل بحركات ذواتهم الجوهرية وهو قوله وذلك بحكم الاصل
الثالث من الاصول السبعة التي جعلها قواعد لما تقدم من الاحكام ونحن قد تكلمنا عليه وابطلنا تلك الاصول السبعة
عند ذكرها وان حركة الجوهرية ثابتة بشرطين الاول ان يتحرك الجوهر هذه الحركة بشرط حصول المدد وصحة القبول لا انه
يتحرك الجوهر بنفسه لان الشيء لذاته لا يصح ان يتجاوز مبدئه كما ذكرنا في الفوائد وشرحها وفيما تقدم ايضا ذلك من
قوله تع وما منا الا له مقام معلوم والثاني ان تكون ترقيه في مراتب افراد نوعه ولا يتعدى جميع مراتب افراد النوع وان
جاز ان يكون في اعلاها ما دام في تلك الحقيقة فلا يكون احد من المؤمنين نبيا بعمله وتحمله الا اذا اراد القادر تع ان يجعل
نبيا بان ينقلب حقيقته فانه على كل شيء قدير كما قال تع لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون ونقول ايضا ان
هذه الحال التي اشار اليها مشككة ببعض مراتبها يناسبها بعض المؤمنين ولو في بعض احواله في الجنة وبعض مراتبها
لا يصل اليها الا اصحاب النفوس المعصومة على كل حال فلا يكون الا بالشرطين واما احتمال الوصول بمجرد الحركة الجوهرية
فلا لعدم تحققها بدون الشرطين المذكورين فافهم **قال** قاعدة في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية
والاخروية في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة منها ان كل جسد في الآخرة ذو روح بل حي بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حيوة
له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام غير ذات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فان حيوته عارضة له زائدة عليه
اقول في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية يصح على الظ ويجري لذلك قوله تع وان الدار الآخرة لهي الحيوان
واما في الحقيقة فليس شيء في الموجود ليس فيه حيوة بل جميع الاشياء من الجمادات والمعادن والنباتات والحيوانات
والاعراض والنفوس والعقول من الوجود وكلها وجود الوجود حيوة لا موت في شيء منه بل الموت حي ولهذا ورد انه
ياتي بصورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد يا اهل الجنة خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت
وهنا كلام تطول ذكره ليس هذا محله والحاصل ان كل شيء فهو مكلف وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
كل مكلف فانه مكلف في حيوته بل كل شيء له شعور واختيار وقد تقدم بعض البيان لذلك وهذا ان شاء الله ظ لان
كونها حية مختارة تسبح بحمده في الدار الدنيا قد نطق به الكتاب والسنة والعقل وقد ذكر المص في مواضع عديدة من
كتبه منها ما ذكره في شرح الآيات من اول سورة الحديد فيحتمل ان قوله هنا بخلاف الدنيا فانها توجد فيها اجسام
غير ذوات حيوة وشعور جار على الظ او انه اراد بالحيوة التي في اجسام الآخرة الحيوة الحيوانية الظاهرة بان يتحرك
الجماد في الآخرة الحركة الارادية الظاهرة المحسوسة وقوله بل حي بالذات يريد به ان ما في الآخرة الحركة الارادية الظاهرة
المحسوسة من الاجسام حي بحيوة هي ذاته لان ما هناك ليس الا صور علم الله وهي حية بحيوته لانها شئونه وليست هي الا عبارة
عن شئون حيوته وشئون حيوته من لوازم حيوته التي غير متصورة الانفكاك عنها فهي باقية ببقائها الا ببقائها كما ذكره في
كثير من كتبه خصوصا في الكتاب الكبير اذ معنى قوله حي بالذات مع قوله بعد في الحي من الاجسام في الدنيا ان حيوته عارضة
له زائدة عليه ان حيوة الاجسام الاخروية هي ذاتها ليست غيرها ولا من غيرها لا يمكن معقولية هذا الكلام الا بجعل الاجسام
قديمة ولا تكون عنده قديمة الا اذا اراد منها انها صور علمية او معان عقلية فانها تصح على مذهبه او يريد منها عين

يعني به الاصل الثالث ع

الله تعالى ع

في بيان تقدم القوة على الفعل زمانا في الدنيا وتقدم الفعل عليه ذاتا

الوجود فانها من حيث ذاتها غير حادثة ولا مجعولة وان لحقها شيء من النقايص فانما ذلك بتبعية من انسب نسبة لا انها في حاق من المراتب والوجود ابريّة في ذواتها عن نقايص الحدوث ولوازمها وبالجملة طريق الرجل في جميع اعتقاداته معلوم واما في هذه وامثالها فقد سمعت فيما هو ان الاخرة وما فيها حية كما في الدنيا الا ان ما في الاخرة من الجمادات والاجسام فانية بابقاء الله تعالى بما يفيض عليه من الامدادات واعادة ما تهافت بالمهلة ولا فصل بين الذاهب والعائد وبدله بحيث لا يحس فقدان بحال من الاحوال وان حيوة جماداتها واشجارها وان كان كحيوة جمادات الدنيا واشجارها الا ان الطهارة والشدة صفائها وتخليصها من الاعراض الغريبة وتحلية المؤمن بحلية الولاية والملك الكبير والربوبية اذا شاء المؤمن ظهور حيوتها بحيوة الحيوان بل بحيوة الانسان ظهرت وكالمته باللسان العربي المبين اما ان يشاء ذلك او يقتضي النعيم والملك الكبير فذلك دلك لشدة صفائها وخلوصها وكثرة فاضل انوار المؤمن المنعم لكل نقص وانما قلت ولا فصل بين الذاهب والعائد او بدله لاني اريد ان ما اكل المؤمن او اخذه من ثمرة الشجرة مثلا ان كان اكله اعيد او اخذه قبل الاكل وجد مكانه مثله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها واعلم ان كل شيء في الدنيا والاخرة من الجمادات والنباتات والمعادن والحيوانات ففيه حيوة بنسبة رتبته من الوجود الكوني وهي في كل حي على نمط واحد ليس في الموجودات الامكانية حيوة ذاتية وحيوة عرضية بل كلها بنمط واحد كل الاشياء في الدنيا والاخرة الا ان بعضها اقوى من بعض حيوة واظهر وما كان في الاخرة اشد واتم وكل ذلك لقربه من المبدأ الفياض لان الاخرة اقرب من الدنيا اليه قال ومنها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الاخرة فاعلة لابدانها على وجه الايجاب فههنا ترتقي الابدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها الى ان يبلغ الى حدود النفوس وفي الاخرة ينزل الامر من النفوس الى الابدان اقول من جملة الفروق التي ذكرها بين اجسام الدنيا واجسام الاخرة ان اجسام الدنيا قابلة لنفوسها يعني ان الاجسام في بحسب استعداداتها بحركتها الجوهرية حتى تكون صالحة لقبول نفوسها بل بدانها تكون مبدء للنفوس بان يلطف حتى تكون روحا بخاريا ثم تكون نفسا انسانيا ثم تكون عقلا فالاجسام تكون قابلة لان تكون نفوسا وفي الاخرة يلزم منها احداث ابدانها اي المنسوبة اليها من جميع الجنة وما فيها لان ذلك بمنزلة الخواطر والنيات منها واقول كلامه متفرع على ما تقدم وقد ذكرنا انه لا فرق بين اجسام الدنيا واجسام الاخرة في شيء ولا بين النفوس في الدارين الا بالشدة والضعف في الصفاء والكثافة وقوة القبول وضعفه وقوة التأثير وضعفه وامثال ذلك وليس ذلك على شيء مما ذكر وانما هي كاشعة السراج كلما قربت من السراج اشتدت قوتها في تلك الاثار والامور المذكورة وكلما بعد ضعفت قوتها قال ومنها ان القوة ههنا مقدمة على الفعل زمانا والفعل مقدم عليه ذاتا وهناك القوة متقدمة على الفعل ذاتا ووجودا اقول اما ان القوة في الدنيا مقدمة على الفعل زمانا والفعل مقدم عليها ذاتا فظاهر صحيح لان الافاعيل والاثار نزلت في هذا العالم بواسطة اسبابها ومكان مباديها في امكان الفاعلين فكانت بالفعل قبل ان تكون في مباديها الاصلية فكان الفعل سابقا في الذات وفي الدهر لان وجودها وظهورها من الخزاين بالفعل من المبدأ الفياض فلما كملت اسبابها ودواعيها في قوى الفاعلين وامكاناتهم كانت بالقوة موجودة في الدار الاولى حقيقتهم قبل ظهور اثارها بالفعل زمانا فاذا فعلوا اثبتا امكن فيهم من الاستطاعة الامكانية شيئا بالاستطاعة الفعلية كانت تلك الافعال وما يترتب عليها من الاثار بالفعل فيكون الفعل متاخرا عن القوة زمانا وذلك كالحبة حين زرعها فانها حين كونها عودا اخضر حبة بالقوة قبل كونها في السنبلة حبة بالفعل زمانا وبعد كونها حبة بالفعل زمانا فما بالقوة سابق على ما بالفعل في الزمان وهذا في القوس الصعودي ظاهر لتفرعه في الظهور على القوس النزولي فاذا ... لون ولقا ان القوة في الاخرة مقدمة على الفعل ذاتا ووجودا فبني على حصر نظره على خصوص الكون في عالم الشهادة في الدنيا فان القوة فيهما اي في عالم الشهادة في الدنيا وفي الاخرة متقدمة على الفعل كما قال الا في شيء وهو قوله والفعل مقدم عليه ... فان الفعل متاخر عنها ايضا كما في الاخرة لانه لم يرد بالفعل ما في الشهادة لم تكن القوة متقدمة عليه الا بلحاظ الاستعداد لا الاكوان ... من القوة لا من الفعل والا فان اول صادر من مراتب الشيء في الاكوان الفعل فلما بتنزل عن المبدء وانتقل الى نشأة اخرى كان ما بالفعل بالقوة وفي هذه النشأة الاخرى تكون القوة متقدمة على الفعل ذاتا ووجودا

فى بيان ان الفعل اشرف من القوة

زمانا اذا كان تحت الفلك والفعل مقدم عليها ذاتا بلحاظ قبل هذه النشأة وفى الاخرة ايض تكون القوة متقدمة على الفعل
ذاتا ووجودا بلحاظ قوس الصعودى بخلاف لحاظ القوس النزولى ولو فى النزولى الاخروى فافهم **قال** ومنها ان الفعل اشرف من
القوة لانه غاية لها وهنا الثانية لقوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له **اقول** القوة فاعلة له فى الدارين فى لحاظ
القوس الصعودى وهو لها فى الدارين فى القوس النزولى لان القوة فى اصل الكون فعل فيكن فى نزوله فى القوى المنصفة ثم يخرج
بعد الكون باثاره كما ترى حبة الحنطة فانها حبة بالفعل فاذا زرعتها وكانت عودا اخضر كانت حبة بالقوة فاذا بلغت السنبلة
وصحت كانت حبة بالفعل هنا اى فى القوس النزولى فان المتقدم الفاعل هو الفعل سواء كان فى الدنيا ام فى الاخرة فى القوس النزولى فى
الامدادات واما فى القوس الصعودى فالمتقدم الفاعل فى الدارين هو القوة واما فى الشرف فالفعل اشرف من القوة لانه فى حال
تأخره غاية لها وفى حال تقدمه فاعل لها اذ هى عبارة عن الفعل الكامن الغائب فهى اما حال له او اثر له فهو اشرف فى الدارين
قال ومنها ان ابدان الاخرة واجرامها غير متناهية على حسب اعداد تصورات النفوس وادراكاتها لان براهين تناهى الابعاد
غير جارية فيها بل فى جهات واحياز ماديتين وليس فيها تزاحم وتضايق لا بعضها من بعض فى جهة خارجة ولا داخلة ولكل واحد
من سعيد او شقى عالم برأسه اعظم من هذا العالم لا ينتظم مع عالم اخر فى سلك واحد ولكل من اهل السعادة ما يريده من الملك
باى فسحة يريدها والى هذا المعنى اشار ابو يزيد بقوله لو ان العرش وما حواه دخل فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به **اقول**
يريد ان ابدان الدنيا متناهية كما هو مبرهن عليه فى علم الحكمة وعلم الكلام واما ابدان الاخرة فانها غير متناهية لانها جارية على
حسب اعداد تصورات النفوس لانها هى مصادرها والتصورات غير متناهية وقد تقدم ان تلك الادراكات والتصورات النفسانية
هى منشاء هذه الصور الباقية وهى لا تدخلها الابعاد وانما حكم على ابدان الدنيا بالتناهى لانها محيطة بها وهى متناهية كما ذكر
فى برهان الترسى والسلمى وغيرهما والترسى انه اذا فرض شئ مستدير كالترس والدائرة وقسمت دائرته باقسام ستة متساوية بان
تتقاطع على نقطة قطبها ثلثة اقطار فانه يحدث فيها ستة قطع ما بين كل نصفى قطر قطعه يحيطان بها فاذا جمع بين طرفيهما بخط
مستقيم حدث منها مثلث متساوى الاضلاع فاذا كان كل من نصفى القطرين ذراعا كان ما بين طرفيهما ذراعا فاذا ذهبا الى
غير النهاية كان بعد ما بين طرفيهما بقدر كل منهما وهو متناه لوقوعه بين حاصرين فيكون ما لا يتناهى بقدر ما يتناهى فيكون
متناهيا وشرطه ان يكون بعد ما بين الساقين بقدر كل منهما فى كل امتداد فهذا هو البرهان الترسى واما البرهان السلمى
فهو ان يفرض خطان اجتمع طرفان منهما وانفرج الاخران ويحفظ فيهما نسبة الانفراج بان يكونا مستقيمين لان المستقيمين
لا تختلف بينهما نسبة الانفراج وهى مثلا اذا ذهبا ذراعا كان بينهما ذراع واذا ذهبا ذراعين كان بينهما ذراعان كما فى الترسى
وهكذا او اذا ذهبا عشرة كان بينهما ذراع فاذا عشرين ذراعا كان بينهما ذراعين فاذا ذهبا ثلثين ذراعا كان بينهما ثلثة
اذرع فتراعى بينهما النسبة فهذا شرطه وان كانت لا تفقد فى المستقيمين فاذا ذهبا الى غير النهاية كان الانفراج الى غير النهاية
بالنسبة المعلومة فيكون الانفراج متناهيا لوقوعه بين حاصرين ويكون امتدادهما متناهيا لكونه معلوما بنسبة المتناهى وهو
ما بينهما وهذان وامثالهما المعلومة فيكون الانفراج متناهيا لوقوعه بين حاصرين ويكون امتدادهما متناهيا مما يدل على
تناهى الابعاد ويدل على تناهى ابدان الدنيا لتناهيها بالابعاد واما اجسام الاخرة فلما كان يذهب الى انها صور خيالية من عالم المجردات
الملكوتيات قال بعدم تناهيها ولذا علّلها بان براهين تناهى الابعاد غير جارية فيها اى فى ابدان الاخرة بل فى جهات واحياز
ماديتين كابدان الدنيا وابعادها فى اجساد الاخرة تزاحم ولا تضايق وليس بين بعضها وبعض نسبة جهة خارجة او داخلة بان
يكون هذا الى جهة عن ذات دون شمال او فوقه دون تحته لانها بسائط مجردة عنده والمجردة لا تحاجب فيها ولا تمانع
اقول اما اجساد الاخرة فلها اكثر من احوال المجردات يعنى انها تدرك الاجسام المعانى والصور كالعقول والنفوس وكذلك عقولهم
تدرك المحسوسات كالاجسام فاجساد اهل الجنة اطهرها وصفاتها وانقيادها كل شئ لما تشتهيه هى ونفوسها كانت تحيط بما تحيط
به العقول ولقد روى عن النبى صلى الله عليه وآله ما معناه ان المؤمن اذا ادى زكوة ماله فى الدنيا تكون فى الاخرة له جواد كاحسن جواد
يكون فى الدنيا فيقال اركب واركض فى ارض جنتك [illegible] جوادك فهو لك وانه ليقطع فى كل طرفة عين بقدر [illegible]
[illegible] الاكاد [illegible] خفت وان الدنيا كلها خطوة [illegible]

ان الفعل ع

فاعلم

وبرهان الترس والسلم

في بيان ان اجساد الآخرة وعظامها من الجنات وغيرها موجودة بوجود واحد

لقد روى صفوان بن مهران الجمال قال امرني سيدي ابو عبد الله عليه السلام يوماً ان اقدم ناقته الى باب الدار فجئت بها فخرج ابو الحسن
موسى عليه السلام مسرعاً وهو ابن ست سنين فاستوى على ظهر الناقة واثارها وغاب عن بصري قال فقلت انا لله وانا اليه راجعون وما
اقول لمولاي اذا خرج يريد الناقة قال فلما مضى من النهار ساعة اذا الناقة قد انقضت كانها شهاب وهي ترفض عرقاً فنزل عنها ودخل
الدار فخرج الخادم وقال اعد الناقة مكانها واجب مولاك قال ففعلت ما امرني به ودخلت عليه فقال يا صفوان انما امرتك
باحضار الناقة ليركبها موسى فقلت في نفسك كذا وكذا فهل علمت يا صفوان اين بلغ عليها في هذه الساعة انه بلغ ما بلغه ذو القرنين فيه
وجاوزه اضعافاً مضاعفة وابلغ سلامي كل مؤمن ومؤمنة الخ فانظر الى فعل هذا الطاهر جسده الشريف واجساد المؤمنين في الجنة
من شعاع هذا الجسد الطاهر عليه السلام الا ان اجسادهم مع هذا واعظم منه متناهية الا تسمع الى قوله عليه السلام ولركض في ارض الجنة سنة وقوله عليه السلام في
كل طرفة عين بقدر الدنيا سبع مرات فان ذلك كله حدد التناهي اكثر تقدم بل العقول والنفوس في الجنة متناهية بل كل مخلوق
متناه بنسبته يستند في بقائه الى تلقي المدد الذي به بقاؤه الى علته وقوله ولكل انسان من سعيد او شقي عالم براسه صحيح يجتني
حصوله في الدنيا في مرآة خياله من صور معلوماته المنتزعة من الخارجية فهي متعددة كتعدد الصور في المرايا المتعددة من مقابلة شخص
واحد وهي صور ظلية واشباح مثالية خيالية فاذا دخل صاحب تلك الصور الجنة ثبت له منها كل ما هو حق واثر من كلام امير
المؤمنين عليه السلام فيجد الله سبحانه فيه من المثل التي في خزائن غيبه الامكاني والكوني التي انتزع خياله منها الصور له ما شاء مثاله اذا تصور
الف رجل كل منهم مركوب له جناح من ذهب وجناح من فضة يطير عليه الى ما شاء واتفقت تصوراتهم بشكل واحد من غير
اختلاف فانهم كلهم انتزعوا تلك الالف الصورة من مثال واحد من الخزائن الامكانية او الكونية وذلك المثال اصل لها كان
قد احدثه الله سبحانه اصلاً كلياً لا ينتهي ما امكن فيه ابداً فاذا اشتهوا ذلك خلق الله من ذلك المثال لكل واحد منهم مركوباً كما
تصوروا لان ذلك المثال قابل المدد الذي يحدثه بفعله فالمدد مواد لتلك المركوبات وقابل صورها هيئة ذلك المثال وهكذا في
كل شيء وليس كما توهم المص من ان تلك الصور الخيالية هي بنفسها تقوى وتشتد حتى تكون جواهر لا من مدد جديد بل لانها
صور النفوس المتحركة بنفسها بالحركة الجوهرية حتى تقوى بل بالمدد الجديد الذي اشار اليه سبحانه بقوله عطاء غير مجذوذ وقال كلما رزقوا الذي
منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابهاً وقال كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك و
ما كان عطاء ربك محظوراً وقال ان المتقين في جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم وقال في اهل النار زدناهم عذاباً
فوق العذاب وقوله والى هذا المعنى اشار ابو يزيد الخ هذا ابو يزيد البسطامي من الصوفية وهذه من شطحهم في عباراتهم
وهو مما اشرنا اليه فانه يزعم ان الصور التي في خياله هي حقيقة الاشياء واذا تصور شيئاً مما فهم من معنى العرش على حسب
معرفته ظن انه احاط به حتى لو تصور انه كان فيه اسباب يقال الحكم بان العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته حقيقة
ما تصور منه ولا شك ان خياله يسع اشياء غيره كتصور الاكل والشرب والهند والصين والسماء والارض وغير ذلك
فيقول ان قلبه لا يحس بالعرش ولو علم ان جميع ما في وجدانه هو وسائر الصوفية وجوداتهم جهة حقيرة من جهات العرش
بحيث لو نسبوا باجمعهم وما وجدوا الى احد اركان العرش لكان كنسبة حبة رمل الى ما لا يتناهى فيا لهم الويلات ما علموا ان
الوجود من كل ما سوى الله يدور على اربعة اشياء الخلق والرزق والحيوة والموت وكلها وجميع ما فيها من المعاني والاعيان
والجواهر والاعراض المجردات والماديات والكليات والجزئيات مما حوته الاذهان ومما في خارجها ومما في نفس الامر
من الامور المحققة ومن الامور الاعتبارية على زعمهم كلها قد حوته اركان العرش لم يخرج منه شيء الا الذات البحت عز
وجل الذي لا يحيط به شيء وهو بكل شيء محيط فان فيه خزائن كل شيء التي اشار اليها سبحانه بقوله وان من شيء الا عندنا
خزائنه والمص قد قبل ذلك منه واعتقده لانه احد ائمته فاذا كان كل شيء في زاوية من زواياه فقلبه لا يحس به فما الذي يحس
به فما ادري هل علم المص ما رمزه البسطامي ام لا يريد ان قلبه هو الذي وسع الحق عز وجل لانه سمع الحديث القدسي قوله
تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن فعنى بالمؤمن نفسه فيجري فيه ما قيل من المثل ان الخنفس وابن الجعل
يحذو بهما فقد تبيدها فلا ثلمها ولم نزينها بزعم ان ابنها امام قال ومنها ان اجساد الاخرة وعظامها من الجنات والانهار
والغرفات والبيوت والقصور والازواج المطهرة والحور وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها

موجودة بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السعادة لانها محيط بها تأبيداً من الله ونزلاً من غفور رحيم وليس كل قول

حال الشقي الجهنمي بالنسبة الى ما يصل اليه من النيران والاغلال والسلاسل والحيات وغيرها لانه محاط بها كما قال

تعالى احاط بهم سرادقها وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **اقول** من الفروق التي ذكرها

بين اجساد الدنيا واجساد الاخرة ان اجساد الاخرة وعظامها وما فيها لاهل السعادة من الجنات والانهار والغرفات

والبيوت والقصور والازواج المطهرة والحور العين والخيرات الحسان وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم وهم القرابات

والعيال والعبيد والغلمان وغيرها موجود عند المص ومن قال بمقالته بوجود واحد هو وجود انسان واحد لان كل ما ذكروا

مثاله عنده صور خيالية له قويت بتقوية قوة التخيل التي ترتقي الى اعلى درجاتها بحركتها الجوهرية الذاتية فنرقي بهذه الامور

المذكورة لانها شئونه وانت قد سمعت ما ذكرناه من كون هذه الاشياء وامثالها موجودة بوجود خارجي مغاير للانسان

المنسوبة اليه وانما اختصاصها به من جهة ان موادها التي هي وجوداتها وصورها النوعية التي هي مهياتها صيغت بصور

اعماله التي البست صور اعماله كما ذكرنا في مثال الفاكهة التي في السوق فانها متحققة الوجود والمهية قبل ان يملكها المشتري فاذا

دفع الثمن البست صورة تملكه بحيث يكون اولى بها من غيره ولو ان الغير اشتراها كان اولى بها وليس المراد ان هذه الاشياء

من الانسان كالورق من الشجرة كما توهم على ان الورق ليس وجود الشجرة وجوده وليست هي وورقها موجودين بوجود واحد

ولا كالشعاع من الشمس كما يتوهم وليس وجود الشعاع وجود الشمس لان الشجرة وجدت من وجود لم توجد الورق منه وانما وجد

من فاضل وجود الشجرة بايجاد ثان غير ايجاد الشجرة وكذلك الشمس اوجدت بايجاد من وجود لم يوجد الشعاع منه وانما اوجد

من فاضل وجود الشمس بايجاد ثان وان كان مترتباً على الاول كما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار صلى الله عليهم

لاولي الابصار وكيف يفرق بين اهل الجنة والنار كما ذكره في اخر كلامه والصانع سبحانه واحد والصنع واحد والمصنوع اهل

واحد لان الايجاد جار على وتيرة واحدة وكيف يفرق بين اهل الدنيا وما فيها واهل الاخرة وما فيها وان ما في الاخرة

هو بعينه ما في الدنيا وانما الفرق ان ما في الدنيا صيغ صيغة مناسبة للتكليف والاختيار والابتلاء ليهلك من هلك

عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة وليست الدار دار خلود ومقر وانما هي دار متاع وممر والاخرة دار الجزاء والقرار فصيغت

الدنيا وما فيها صيغة متغيرة متبدلة والاخرة صيغت صيغة الثبات لانها دار الخلود على ان الدنيا مزرعة الاخرة وقال

الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا الخ وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها

الربوبية الحديث وقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فمن قبل عن الله عز وجل وعن

اوليائه ع لا يقول بقول المص الذي منه ان زوجة المؤمن في الجنة التي ينكحها وحشمه الذين هم عياله وقرابته صورة الخيالية

وكذا قوله لانه محيط بها تأبيداً من الله ونزلاً من غفور رحيم فانه اذا كانت فيه لم يدخل الجنة ولم يكن فيها وهذا خلاف المنقول

والمعقول لانه خلق من الجنة واليها يعود فاهل الجنة كاهل النار في كون كل في الدار التي خلق منها واليها يعودون فان كان

المص سمع قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين فهلا سمع قوله تعالى يدخلون الجنة وهم فيها خالدون حتى اذا جاؤها و

فتحت ابوابها وامثال ذلك من الايات مما هو صريح في مساواتهم لاهل النار في كونهم في الجنة محيطاً بهم وهذا ان شاء

الله تعالى ظاهر لبس عليه ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **قال** قاعدة في دفع شبه الجاحدين للمعاد والمنكرين لحشر غبادم

الاجساد وهي اشكالات احدها طلب المكان والجهة للجنة والنار بان الاخرة في اي جهة من العالم ومكانها اين هو منه

حتى يلزم اما التداخل او الخلاء وهو منفسخ الاصل كما اشرنا اليه لان عالم الاخرة عالم تام في نفسه كما ان السؤال باين مجموع

هذا العالم باطل لانه ليس فوقه فوق ولا تحت تحته شيء والمجموع لا فوق له ولا تحت وانما يطلب المكان لاجزاء عالم واحد لا شيء

لمجموعه **اقول** اورد هنا اشكالات لمنكري حشر الاجساد احدها قالوا ان كان العالم منتظماً بعضه ملتصق ببعض فاين

توجد الجنة والنار لانهما اذا وجدا لزم تداخل الاجسام وكون الجسمين في محل واحد وذلك محال كما برهن عليه وان

كان غير ملتصق بعضه ببعض فقبل ايجادهما يلزم الخلاء وهو ايضاً محال واجاب المص بان العالم اصله واسع مشتمل على

عوالم متعددة وهذا العالم واحد منها وعالم الاخرة عالم آخر تام في نفسه ولا يلزم التداخل الا فيما كان في عالم واحد و

في بيان ان عالم الآخرة عالم تام

كذلك الخلاء انما يلزم بين الاجسام في محل واحد فالسؤال عن مكان الجنة والنار وجهتهما باطل اذا اريد بهما من هذا العالم
كما ان السؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوق فوقه شيء اي ليس وراء فوقيته ومحدبه علاه شيء ولا تحت تحته
شيء اي ليس وراء تحته شيء اقول اما اول جوابه وهو ان الآخرة عالم تام فصحيح واما انه لا يسئل عنه باين فليس بصحيح لانه باين
من هذا العالم بينونة عزلة فكما لان عالم الآخرة موجود في غيب عالم الدنيا كما ان جسدك الذي هو من عالم الآخرة ويبعث
من قبرك ويدخل روحك ويدخل الجنة هو في جسدك هذا المرئي فكذلك الجنة في الآخرة وفي الدنيا اما في الدنيا فهي في
هذه السموات لكل جنة فوق سماء وجنة عدن فوق الكرسي وقد قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك
وقال تعالى وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فخاطب العباد بما يعرفون وربما
هو الواقع كما روي عنه عم انما خلقتم للفناء وفي رواية ان ابدانكم خلقت للجنة فلا تبيعوها الا بالجنة وهو يعني هذه ابدان الدنيا
بعينها هي ابدان الآخرة وان الاقرار بحشر الابدان لا يصح ولا يثبت الا باعتقاد ان هذه الابدان هي بعينها ابدان الآخرة وانتهى
في معرفة هذه الى قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى قول الرضا عم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على
ما هنالك لا يكون الا بما ههنا الخ لئلا يدخل الريب عرفت ان الآخرة الآن وما فيها موجودة في غيب الدنيا وانه يصح ان
يقال ان هذه الابدان هي ابدان الآخرة وهذه السموات هي سموات الآخرة وهذه الارض ارض الآخرة وان كانت تكسر
تصفى وتصاغ في قالبها الاول وان المراد من تبديل الارض والسموات محض الكسر والتصفية والاعادة كما قال تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا الا كما توهم المص من ان المعاد هو النفس والصورة واما المادة فانها تفنى و
تضمحل ولا تعود للمادة التي في الدنيا كما تقدم بل المعاد يوم القيمة من ابدان الحيوانات ومن الاوقات والامكنة والارض
والسموات والاشجار والنباتات والمعادن هو الموجودة منها في الدنيا بعين مادته في الدنيا الا ان تركيبه في الدنيا
من هيئات الدنيا لا يصلح للبقاء فكسر ليصفى من اسباب التغير وصيغ الصيغة التي لا تحتمل الفساد فمن فهم ما ذكرنا صح عنده
السؤال عن الجنة والنار الآن باين وصح منه الجواب بمعنى ما ذكرنا واما السؤال عن مجموع العالم فهو باطل وليس السؤال
عن بعضه كما نحن بصدده كالسؤال عن مجموع العالم وقوله لانه ليس فوق فوقه شيء ولا تحت تحته شيء هو صحيح المعنى دون
اللفظ لان معنى لفظ ان لفوقه فوقا لكنه خال ولتحته تحتا الا انه خال وهو لا يريد هذا المعنى وانما يريد ان فوقه ليس
له فوق وتحت ليس له تحت واعلم ان مجموع العالم الظاهري الجسمي محدد الجهات والباطني التقييدي عقل الكل والاطلاقي
الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وتحته الظاهري الارض السابعة السفلى والغيبي ما تحت الثرى فوقه اعلى جزء منه و
تحته اسفل جزء منه ولا بد ان يحمل قوله شيء على الممكن لان القديم لا ينفى بهذه العبارة ولا يثبت وانما انتفى بنفي الشيء
الممكن سواء كان صفة او موصوفا اي محلا ام حالا قال وقد قلنا عالم الآخرة عالم تام بل كل من الجنة والنار عالم تام
براسه بل لكل انسان سعيد عالم تام كما اومأنا اليه كيف ولو لم تكن الدنيا والآخرة عالمين تامين فليس لله سبحانه عالمان
وايضا فان الآخرة نشأة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء وهي دار قريب من الله والانسان متكلم فيها مع الله والوجوه
الناظرة ناظرة اليه فيها والدنيا بائدة فانية مطرودة من جهة القدس ورد في الحديث ان الدنيا ملعونة ملعون ما فيها
واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون اقول يريد من كلامه هذا ان الآخرة
عالم تام مستقل براسه لم يكن جزءا من عالم آخر فلا يلزم الخلاء ولا تبسل الجنة والنار كل واحد عالم مستقل براسه وان كانا
معا من عالم الآخرة لانهما متناقضان بل لكل انسان سعيد عالم تام مستقل غير الانسان السعيد الآخر لما تقدم من
قوله من كل ما الانسان سعيد من الجنان وما فيها من انواع النعيم والحور والخدم والحشم والولدان كل ذلك موجود
بوجود الانسان المنسوب اليه لانها منه كالنيات والاعتقادات منه بل هي من باب الاعتقادات والنيات وقد نبهنا
على قوله هناك بما به كفاك وذكرنا ههنا كما ذكرنا هناك فاما عالم الآخرة فهو عالم مستقل كما مر واما ان الجنة والنار متغايران
كل واحد مستقل بنفسه فلاجل كونهما متناقضين والا فهما من عالم واحد بل ربما القائل يقول انهما ليس كل واحد
منهما مستقلا لانهما من الفعل كالنور الذي اشرق على وجه الجدار من الشمس والظل الذي ظهر خلف الجدار

هي ع

فوقه

القراخر

فی بیان ان الدنیا والآخرة مختلفان فی جوهر الوجود

کما لوحنا الیه فی رسالتنا الموضوعة فی بیان القدر والقضاء فی افعال العباد واما ان کل انسان سعید فله عالم برأسه

فقد تقدم الکلام فیه وان هذا العالم عالم صوری خیالی ظلی ولیس هو ما یتمتع به المؤمن فی الجنة وان کان منه ما یحدث الله

بصورة ما اشتهاه المؤمن من تلک الصور ما اشتهاه من الخیر واما ان کل انسان فله عالم تام اذا کان سعیدا فلیس للتقیید

عالم ع

وجه اذ لا فرق بین السعید والشقی فی حصول عالم تام لخیالی وانه یخلق علی صورة ما فیه مما تقتضیه الحکمة والعدل له ما ینضوی

من خیر او شر فتخصیصه بالسعید غیر سدید وقوله ولهم لم تکن الدنیا والآخرة عالمین تامین فلیس لله سبحانه عالمان

لا ینهض به حجة عقلیة واثبات الشئ لا ینفی ما عداه وقوله وایضا فان الآخرة نشأة باقیة لا موت فیها ولا دثور و

لا فناء مصادرة فان منکر الحشر منکر هذا ومنکر خصوص حشر الاجساد یثبت ذلک الارواح وقوله وهی دار قرب من

الله والانسان متکلم فیها مع الله والوجوه الناظرة ناظرة الیه فکونها دار قرب کالاول وکذا باقی کلامه واما کلام

الانسان مع الله فمن نوع کلامه معه تعم فی الدنیا فان اراد غیر هذا باعتبار الشدة والضعف فلا باس والا فنظره و

کذا نظر الوجوه الناضرة الیه وقوله والدنیا بائرة فانیة مطرودة من جهة القدس الخ قیاس مع الفارق وحکم بلا

دلیل لان البائرة الفانیة هی ما لا ینزل الی الدنیا من اعراضها اللاحقة للمحل والوقت والابدان نازلة الیها من

الخزائن کما مر فتعود بعینها الی ما منه بدئت والملعونة هی حالة النشأة الاولی التی یراد بها نفس النشأة الاولی

مما نهی الشارع عنه وکذا ما فیها من الملعون ولیس کل ما فیها ملعون فان فیها العبادات والاعمال الصالحات و

الکتب الالهیة والقوام بها علیهم السلام بل فیها من لولاه لما خلق الله الجنة والنار واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف

الملزومات لیس فی کل شئ فان مختلفی اللوازم فیها موجودة والجنة والنار مختلفا اللوازم ولم یختلفا فی البقاء فالدنیا

والآخرة وان اختلفا فی انفسهما لم یختلف ما فیهما کیف والدنیا مزرعة الآخرة وآیة الآخرة وطریق الآخرة لان من فی الدنیا

سائرون الی الآخرة فاذا کان ما فیها لا یعود فاین البعث المأمور باعتقاده فان لم یعد ما فی الدنیا لم یکن فی الآخرة

معاد بل یکون ما فیها بدء جدید لا عود واما الآیة وننشئکم فیما لا تعلمون فدالة علی اعادة المخاطبین فی الدنیا اذا

اعادهم فی نشأة لا یعلمون کیفیتها **قال** وعن ابن عباس ان الدنیا والآخرة مختلفان فی جوهر الوجود ولو کانت

الآخرة من جوهر الدنیا لم یصح ان الدنیا تخرب البتة وتضمحل ولکان القول بالآخرة قولا بالتناسخ ولکان المعاد عبارة عن عمارة

الدنیا بعد خرابها والاتفاق من جمیع الملل علی ان الدنیا تضمحل وتفنی ثم لا تعمر ابدا **اقول** ما نقله عن ابن عباس علی فرض صحته لیس

فیه ما ینافی ما نقول لما ان الدنیا والآخرة فی انفسهما مختلفان فالقرآن والاخبار ناطقان به واما ان اختلافهما فی جوهر الوجود فعلی

الظاهر بل هو المراد من کلام ابن عباس لان المعنی انهما مختلفان فی الترکیب والاعراض مثل کثافة الاجسام وعدم احکام ما فی الدنیا

فی الصنعة والتألیف لا انهما مختلفتان بالنسبة الی ما فیهما فی المادة لان ذلک موجب لانکار المعاد المتفق علی ان انکاره کفر فی جمیع

الملل وقوله ولو کانت الآخرة من جوهر الدنیا لم یصح ان الدنیا تخرب البتة یدل علی ما قلنا لانه لم یقل ما فی الدنیا لان الکلام

فیه لا فی نفس الدنیا کما هو ظاهر کلام ابن عباس فانها هی التی تضمحل لا ما فیها وقوله ولکان القول بالآخرة قولا بالتناسخ فیه انه

لو کانت الاجسام التی فی الآخرة غیر الاجسام التی فی الدنیا لکان القول بالآخرة ای بان تعود النفس الی اجسام غیر اجسامها قولا

بالتناسخ المتفق علی بطلانه وعلی کفر القائل به واما اذا قلنا بان اجساد الآخرة هی اجساد الدنیا وان الارواح تعود الی اجسادها

التی خرجت منها فی الدنیا فهو قول المسلمین وهو الدین القویم وقوله ولکان المعاد عبارة عن عمارة الدنیا بعد خرابها و

الاتفاق من جمیع الملل ان الدنیا تضمحل وتفنی ثم لا تعمر ابدا یدل علی ان المراد بالدنیا هنا الحالة التی قبل الموت لا اهلها

اتمام

وما فیها لان هذه الحالة هی المتفق علی فنائها وعدم عودها بالنسبة الی ارض الدنیا وسمائها فانهما یفنیان بالنسبة الی

سکانهما لا فی انفسهما فانهما لا یفنیان فی انفسهما لانهما الآن فی ملک الله فاین یذهبان اخرجا عن ملک الله تعم تعالی

الله عن ذلک کیف وروی الصدوق فی اخر الخصال بسنده عن جابر بن یزید قال سألت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل افعیینا

بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید فقال یا جابر تأویل ذلک ان الله عز وجل اذا افنی هذا الخلق وهذا العالم واسکن

اهل الجنة الجنة واهل النار النار جدد الله عالما من غیر فحولة ولا اناث یعبدونه ویوحدونه وخلق لهم ارضا غیر هذه

في بيان ثاني الاشكالات التي اوردها القائلون بعدم حشر الاجساد

الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله عز وجل انما خلق هذا العالم الواحد وترى ان الله عز وجل
لم يخلق بشرا غيركم بل والله لقد خلق الله تبارك وتعالى الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين
الخ فان قلت هذا الحديث دال على فناء الارض وايجاد غيرها لهذا الخلق الجديد بخلاف ما اشرت اليه قلت قد تقدم ان التغير
يراد منه تغير الصورة كما تقدم في قوله بدلناهم جلودا غيرها وارضنا هذه ظاهر وباطن فاذا نفخ في الصور نفخة الفناء تميز ظاهرها
من باطنها فباطنها ارض القيمة وظاهرها ارض الخلق الجديد على ما افهم والله سبحانه اعلم لما دل الدليل العقلي القطعي عليه من
ان ما دخل في ملك الله لا يخرج عنه ومن ان الاشياء تنتقل في اطوار اكوان الممكنات لانها مشابهة للانسان والانسان
لا تحصى اطوار تنزلاته ولا اطوار ترقياته وقد قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفيما نسب
على عم اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فهذه الالف الف عالم والالف الف آدم هل مررت عليها الى ان وصلت
الى هنا ام لا بلى قد مررت عليها في تنزلاتك من خزائنك كما قال امير المؤمنين ع في خطبة اقسم برب العرش العظيم لو شئت لاخبرتكم
بآبائكم واسلافكم اين كانوا وممن كانوا واين هم الآن وما صاروا اليه فكم من آكل لحم اخيه وشارب براس ابيه وهو يشتاقه ويرتجيه هيهات اذا كشف المستور وحصل ما في الصدور وعلم ما اراد بنا الضمير وايم الله لقد كورتم كورات وكررتم كرات وكم بين
كرة وكرة من آية وآيات الخ واعلم اني ربما ذكرت الحديث او بعض الالفاظ مستشهدا بها واعرض عن بيانها من وجه الاستشهاد
خوفا من التطويل وكثرة القال والقيل على ان من وفق له يفهمه بتوفيق الله سبحانه ومن لم يكن من اهله لا يفهمه وان بينته والله
سبحانه ولي التوفيق **قال** ره ثانيها ان الاعادة لو كانت حقة يلزم التناسخ واجيب في المشهور بان هذا القسم من التناسخ ما
جوزه الشرع ويسمى بالحشر ولم يتاملوا في ان طبيعة المحال لا يصير فردا منها ممكنا بتجويز الشارع وتبديل الاسم ومحالية التناسخ
امر مبرهن عليه **اقول** الثاني من الاشكالات والاعتراضات التي اوردها القائلون بعدم حشر الاجساد هو ان الاعادة
لو كانت حقة يلزم القول بالتناسخ قال المص بان المشهور اجابوا عن هذا الاشكال بان هذا القسم من التناسخ مما جوزه الشارع
فلا يكون ممتنعا ولا القول به كفرا والشارع سماه حشرا لا تناسخا واعترض المص على المشهور بانهم لم يتاملوا في معنى جوابهم لان
حقيقة التناسخ مح فتكون جميع افراده محالا فلا يصح ان يكون حشر الاجساد فردا من تلك الحقيقة الممتنعة ممكنا بمجرد كون الشارع
جوزه لان الشارع لا يجوز الامر المحال والتناسخ امر مبرهن على محاليته بجميع افراده اقول الاقوال الثلاثة كلها باطلة قول
وقول المشهور في جوابهم واعتراض المص على جواب المشهور اما قول المعترض فبط بنحو ما ذكرنا قبل هذا من ان التناسخ انما
يلزم لو كانت النفوس انتقلت يوم القيمة الى ابدان غير الابدان التي خرجت منها في الدنيا كما يذهب اليه المص واتباعه فانه
لازم على مذهبه كما بيناه فيما تقدم مكررا واما نحن فنقول بان الابدان التي تنتقل اليها النفوس يوم القيمة هي بعينها
ابدانها التي خرجت منها في الدنيا كما يذهب اليه المص واتباعه فانه لازم على مذهبه كما بيناه فيما تقدم مكررا واما نحن فنقول
بان الابدان التي تنتقل اليها النفوس يوم القيمة هي بعينها ابدانها التي خرجت منها في الدنيا فلا يلزمنا القول بالتناسخ
لان التناسخ عند القائلين به هو اذا خرجت نفس زيد من بدنه بالموت دخلت في بدن عمرو فلو فرض عندهم انها دخلت
فيما خرجت منه لم يسموه تناسخا وانما يكون حيوة ثانية ولا عيب فيه عند الكل واما قول المشهور في جوابهم فبط لجعلهم
المعاد فردا من افراد التناسخ وانما صح اعتقاده لان الشارع جوزه وهذا بط لانه لو كان من جملة التناسخ لما جوزه
الشارع ولو جوزه لجوز التناسخ بل والتماسخ والتراسخ والتفاسخ اذ لا فرق بينها ولكن الشارع منع منه لا الاسم حتى
يمنع مما يسمى تناسخا ويجوز ما يسمى حشرا وانما منع منه لان الشيء شيء بظاهره وباطنه فلو قيل بالتناسخ لكان شيئا
بباطنه دون ظاهره او بالعكس فلا يكون الشيء بما هو شيء شيئا وهذه المباينة هي علة البقاء فاذا تبعضت المباينة
بطل البقاء المتفق عليه من اهل الملل واما قول المص فبط حيث جعل الممكن محالا لان التناسخ ليس محالا عقليا وانما امتنع
من جهة الحكمة فهو في نفسه ممكن فلو جوز الشارع فردا منه لم يكن محالا او جاز وتوهمه على ان المص فيما سبق جوزه و
حكم به وان لم يشعر بذلك لانه حكم فيما قبل بان النفس في القيمة تكون في جسد غير جسدها في الدنيا لان جسد الدنيا
قد فني واضمحل فيلزمه التناسخ في احدى الدارين واما ان محالية التناسخ مبرهن عليها فان المحالية في الحكمة لما اشرنا اليه

رع

رع

انده

من بهامة

في جواب شبهة التناسخ

من الماهية لان البقاء على مقتضى الحكمة لا يكون بدون الماهية اى بقاء الشيء بما هو شيء وهو خصوص نفسه وبدنه لانهما
شيء واحد بمنزلة الاحاطة بالغيب والشهادة فجميع ما يبعد عنه عن المبدأ وهو طرفه الاسفل المسمى بالبدن ويبقى الطرف الاعلى
على حاله لظهوره من مبدئه وهى الذوبان وذلك هو النفس واما محالية التناسخ فى الظرف العقلى بان لا يكون ممكنا فمما
لا يقوم عليه برهان عقلى ولا نقلى **قال** ولبعض الاعلام رسالة فى المعاد اجاب عن هذا الاشكال بان للنفس
الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى السارى فى الشرايين واخرهما
ثانوى حل بالاعضاء الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح وكاد ان يخرج من صلاحية تعلق النفس اشتد التعلق الثانوى من
النفس بالاعضاء بهذا التعين يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجمعت وتمت هيئة البدن ثانيا وحصل الروح
البخارى مرة اخرى عاد تعلق النفس بها كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج
الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى ما ذكره **اقول** صاحب الرسالة اجاب عن شبهة التناسخ بان للنفس
الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن الدنيوى اولى وثانوى فى الدنيا وفى الاخرة ايضا فالتعلق الاولى فى الدنيا
انها تعلقت بالروح الحيوانى والظاهر من كلامه هذا ان المراد بالحيوانى النفس الحسية الفلكية لانها هى الحيوانية والظاهر من
قوله السارى فى الشرايين اى العروق ومن قوله بعد وحصل الروح البخارى ان المراد بها النفس النباتية وقد قدمنا ان
الناطقة لا تتعلق بالنباتية الا بواسطة الطبيعية والهبائية والمثالية والفلكية وان النباتية لا تسمى بالحيوانية الا
مجازا ولكن لعله كان مصدق تعلق النفس بالبدن والدال على مراتب النفس النباتية ذكرها ولم يذكر الوسائط وعلى هذا
الاحتمال لا عيب فى كلامه هذا والتعلق الثانوى فى الدنيا تعلقها اى الناطقة بالاعضاء الكثيفة وظاهر كلامه حيث
جعل تعلقها بالاعضاء قسيما لتعلقها بالروح البخارى انه بدون توسط تعلقها بالروح البخارى وهو غلط والا لزم
الطفرة فى الوجود ويظهر من كلامه ايضا ان تعلقها بالبخارى قوى بالاعضاء ضعيف فاذا فسد مزاج الروح ولم يصلح لتعلق
النفس به قوى تعلقها الثانوى الدنيوى وهذا لا يصح لانه اذا فسد المزاج البخارى ولم يصلح لتعلق النفس به بطل تعلقها
بالاعضاء اصلا اذ لا تتعلق بالاعضاء الا بواسطة المزاج البخارى فلا يكون للاجزاء بدون البخارى اتصال بالنفس نعم
والصواب ان يقول ان النفس تعلقت بالبخارى فى الدنيا وبالاعضاء بواسطة البخارى فعند الحشر اذا اجمعت وتمت
هيئة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة اخرى كالاولى عاد تعلق النفس بالبدن لما بينهما من المشاكلة الطبيعية
والرابطة الذاتية لا كما توهم من ان ذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء لان حصول
مانع لحدوث نفس اخرى يدفع التناسخ فان الدافع للتناسخ هو ان النفس لم تتعلق ببدن غير بدنها الذى خرجت منه
ليس المانع من تعلق نفس اخرى شغل البدن بنفسه والا لانه نفس يتعلق به لان ذلك لو صح جاز التناسخ وانما المانع
من ذلك ان النفس لا تتعلق الا ببدن هى به هى لا غيرها فان نفس زيد انما كانت نفس زيد لا عمرو لارتباطها ببدن زيد لا
بدن عمرو وكان بدن زيد انما هو بدن زيد لا عمرو بارتباط نفس زيد به لا نفس عمرو وسر ما اشرنا اليه مبرهن فى علم
الصناعة المكنونة المسمى بمرآت الحكماء لانهم يرون المعقولات فيه محسوسات والغائبات شاهدات على وجه لا يصح
الا اذا انطبق على الواقع فى نفس الامر وما ذكره المصنف فى اعتراضه عليه يأتى الكلام عليه وهو هذا **قال** وهو من
سخيف القول ويسقط من الجواب الاول لاشتماله على وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوى فى هذا المقام ان يكون
بالعرض يعنى ان يكون هناك تعلق واحد نسبته الى الارواح بالذات والى الاعضاء بالتبع **اقول** ليس هذا الظاهر من
كلام صاحب الرسالة لان الظاهر من كلامه ان يكون التعلق اثنين الا ان التعلق الثانوى مترتب على التعلق الاولى بمعنى
ان يكون التعلق الاولى اقوى من الثانوى لقربه من النفس بدليل انه اذا فسد الاولى قوى الثانوى ولو كان الثانوى تبعا
للاولى لكان اذا فسد الاولى فسد الثانوى ولكنه عنده اقوى لقربه وهذا القرب هو معنى كونه مترتبا عليه حتى يكاد يكون
حاجبا له عن التعلق به لا ان التعلق به حاصل بالتبع كما ظنه المصنف فاذا كان لها تعلق بالبخارى وبالاعضاء فاذا فسد
البخارى تمحض التعلق بالاعضاء فقوى التعلق بالاعضاء وهذا الكلام وان كان غير مراد ولا جاريا على غلط يفيد الجواب

في بيان ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد واختيار

عن اشكال التناسخ لان ظاهر مفهومه انه لولا التعلق الثانوي لاقتضى مزاج الاعضاء تعلق نفس اخرى فيلزم من هذا التعلق احد
المفروض ثبوت التناسخ وهو ليس جاريا مجرى الجواب الا ان اعتراض المص عليه اسخف منه واسقط واي خلل في كون تعلقها اولا
تعلق بالذات بالبخاري وبالعرض بالاعضاء مع انه اثبت نظيره في شان الحق سبحانه مع انه لا يجوز هناك ويجوز كما قال فيما
تقدم وفي غير هذا في مسئلة اتحاد المعقول بالعاقل انه تعالى يعقل المجردات ويدركها وهي صور ادراكية فيتحد بها ولا يتحد
الماديات بل لان وجوداتها ليست ادراكية فقيل عليه انه اذن لا يعلمها فاجاب عن هذا الاعتراض المفروض انه يعلمها
بالتبع مع ان علمه تعالى واحد احدي التعلق بالمعلوم وتعلقه بالمجردات ذاتي بحيث كانت متحدة [illegible] تعلقه بالماديات بالتبع
فجوز هذا مع عدم صحته في حق الواجب تعالى لان نسبة ذاته المقدسة وعلمه خصوصا العلم القديم الذي هو ذاته الى جميع الاشياء
على السواء ولم يجوزه في تعلق النفس مع كونه هو الواقع وليس الرد على صاحب الرسالة الا فيما سمعت **قال** ومنها ان تعلق
النفس بالبدن ليس بقصد واختيار حتى اذا استشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلقها منه الى الاعضاء **اقول**
يريد ان من الخلل الحاصل في عبارة صاحب الرسالة ان تعلق النفس وقع منها الى البدن من دون قصد [illegible] اذ لو
كان باختيار صح انها اذا اشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلقها من الروح البخاري الى الاعضاء وبحثه [illegible] راجع
الى لفظ عبارة صاحب الرسالة لانه يقول ان كلامه يدل على ان تعلقها بالبخاري والاعضاء عن شعور وطلب اذا فسد
مزاج البخاري واشعرت به انعطف تعلقها بالاعضاء والامر على خلاف ذلك وانما تعلقها طبيعي واما الا فائدة في
البحث والمبحوث عليه فيما نحن بصدده **قال** ومنها ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم تبق الاعضاء على
مزاجها واعتدالها وتتشبث النفس بها بل التعلق بها ومدار الرابطة بين النفس والبدن بواسطة جهة الوحدة والا
وهي انما تكون في الالطف فالالطف الى ان تنتهي الى الاكثف فالاكثف ولم يتامل قليلا في انه اي مقصود يحصل للنفس من
التعلق بمواد فاسدة المزاج والتعلق الطبيعي وكل فعل طبيعي لا يكون الا لغاية ذاتية طبيعية **اقول** اعتراض المص على كلام
صاحب الرسالة بان ما جعله مقدمة لجوابه او بيانه ما ليس بصحيح لان قوله اذا فسد مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية
تعلق النفس اشتد التعلق الثانوي من النفس بالاعضاء يدل على انه اذا فسد مزاج الروح قوي التعلق بالاعضاء والمعلوم
انه اذا فسد مزاج الروح بطل تعلقها بالبدن كله لفساد الاعضاء وغيرها لفساد الواسطة اقول وبحث المص عليه وارد في
محله وقوله ومدار الرابطة بين النفس الخ صحيح كما ذكره من تدرج التعلق من الالطف الى ما دونه وهكذا الى الكثيف فا
الاكثف الا ان عبارته ليست فصيحة لان قوله في الالطف فالالطف انما تكون هذه العبارة في الترقي لا في التنزل وكذا
قوله في انه اي مقصود يحصل للنفس من التعلق الخ فانه ايضا صحيح وارد على ذلك القائل **قال** ومنها ان الارواح والاعضاء
البسيطة والمركبة كلها فائضة من جهة النفس حدوثا وبقاء على الترتيب الاشرف فالاشرف فاذا فسد الروح الساري في
العضو لم يبق في العضو عضوا وايضا ليست الاعضاء مما يعين وجود النفس حتى انها اذا بطل مزاج البدن واضمحل تركيبه و
انقطع تعلق النفس الهاربة عن البدن لفساده مرة اخرى بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبثوثة على التشكل **اقول** فيضان
تلك الارواح والاعضاء والقوى كلها بفعل الله عز وجل من جهة النفس في حدوث تلك الامور من انها لا ثباتها وبقائها
بل هو فاضل مدد النفس جاريا على النظم المتقن الذي لا يكون اكمل منه بتلك الاجزاء فاذا فسد الروح الساري في اي عضو
او قوة مما تحت رتبته التي تكون رتبة الروح اقرب الى النفس من رتبته فسد ذلك العضو والقوة لفساد الواسطة في حدوثه
وبقائه وايراد هذا ايضا وارد على عبارة ذلك القائل حيث جعل شدة تعلق النفس بالعضو تكون اذا فسد الروح البخاري الذي
هو الواسطة في حدوثه وبقائه وقوله وايضا ليست الاعضاء مما يعين الخ يريد ان القائل اراد بقوله وبهذا التعين تعين
الاجزاء تعينا ما ان مطلق تالف الاجزاء واجتماعها ثانيا مما يعين وجود النفس لها اي للاجزاء بحيث يكون مانعا من تعلق
نفس اخرى فلا يتحقق التناسخ ورده المص بان اجتماع الاعضاء لا يستلزم عود النفس الى البدن التي هربت منه لفساده
وفي كلام المص شيء يرد عليه فيه شيئان احدهما ان ظاهر عبارة القائل ان النفس في تعلقها الثانوي الاخروي بسببه
يتعين الاجزاء وتشخص تعينا ما تتاهل به لتعلق الروح بها وثانيهما الوارد من عبارته ما اشار اليه [illegible] من ان المراد [illegible]

في كيفية جمع الاجزاء التي لا جامع لها الا صور طبيعية

القائل ان الاجزاء اذا ائتلفت وانتظمت على نظم النشاءة الاولى وتكون النفس معينة لكون النفس توجد لها دون غيرها
من الاجزاء المؤلفة وذلك ليس بصحيح لان النفس انما هربت عن البدن لفساده مرة اخرى بفساد الاعضاء بعد فساد الروح
اقول ان اراد القائل بكلامه في قوله وبهذا التعين ما ذكره المص فهو صحيح مطابق للواقع لان الاعضاء اذا انتظمت واجتمعت
على النظم المتقن الموافق للنشاءة الاولى وكانت مقتضية لتعين النفس وتعلقها بها ثانيا كما تعلقت بها اولا عند الولادة
الجسمانية الا ان القائل لم يقل وبهذا التعين تكون معينة بل قال وبهذا التعين تتعين الاجزاء وهو تعين عائد الى
نفسها الا انه تعين يرجع الى النفس **قال** وايضا من الذي جمع الاجزاء التي لا جامع لها الا صور طبيعية او قوة نفسانية
تعلقت بمادة طبيعية هي كالاصل ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع الاجزاء الغذ
للشخص انما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على صيرورتها نفسا كاملة وبالجملة النفس ابدا
تعين البدن واجزاؤه لا البدن بعين النفس في شيء من المراتب فما اشد سخافة قول من جعل المواد الاخيرة والقشور
الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع **اقول** الجامع للاجزاء
بعد تفرقها هي صور طبيعية اذا تفككت الاجزاء من الاعراض الحابسة لاجزاء الاجساد في اماكن التفريق وتخلصت من
الموانع اجتمعت في قبره مستديرة وبيان هذا بالعبارة الظاهرة ان الاجساد الثانية اعني التي خلقت من عناصر
هورقليا هي الباقية وهي التي تعاد يوم القيمة وهي هذه الاجساد المحسوسة المرئية وهي ليس شيء منها من هذه العناصر وانما
هي لما نزلت من الخزائن الى هذه الدار لحقتها اعراض وكثافات عارضة من هذه العناصر وليست بجزء من هذا الجسد
وان لحقته منها كدورة وهذه الاعراض الكدرة الاجنبية هي المانعة للاجساد من التشبه بالمجردات فان اجساد اهل
العصمة علم لما طهرت من هذه الاعراض الكثيفة كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب
في لحظة وما بين المشرق والمغرب خطوة مؤمن فاذا مات الرجل من سائر الناس وتفرقت اعضاؤه او اكلته الوحوش
او حيتان البحر كان جسده الاصلي متفرقا في بطون الحيوانات ما دامت اجزاؤه ممازجة للاعراض الاجنبية لانها
تحبسها عن التشبه بالمجردات والحيوانات تغتذي بتلك الاعراض ولا تغتذي بشيء من الاجساد الاصلية فاذا
اضمحلت جميع الاجزاء العرضية وتخلصت الاصلية من الاعراض اجتمعت في قبره اي في الموضع الذي اخذت منه
التربة ماثها الملك في نطفتي ابويه وتكون فيه بعد ما كانت متفرقة مستديرة اي منتظمة على نظم صورته الطبيعية التي
ظهر بها في الوجود بان تجتمع اجزاء الراس مرتبة كما هي في الانسان وتحتها اجزاء الرقبة وتحتها اجزاء الصدر وتحتها
اجزاء البطن وتحتها اجزاء الرجلين وانتظامها على الترتيب الطبيعي لعدم المانع والحاجب كما اري الله تع نبيه ابراهيم ع
كيفية احياء الموتى وتلك الصور الطبيعية الجامعة لتلك الاجزاء المتفرقة هي مجاورة بعضها البعض في اماكنها مباديها
اكوانها او وفاتها ومشاكلة بعضها البعض بامتزاج طبيعة واحدة في كل متجاورين بها تتعاطف وبها تألف بعضها
بعض هذه الآية الواحدة الجامعة لكل متجاورين قوة نفسانية ففي الاجزاء الجمادية قوة من نفس الجماد وفي الاجزاء المعدنية
قوة من نفس المعدن وفي الاجزاء النباتية قوة من نفس النبات وفي الاجزاء الطبيعية قوة من نفس الفلك وفي اجزاء الصور كانها
الخطوط والمقادير قوة من نفس المثال وفي ذرات الهباء قوة من نفس الهباء وفي قطر الطبيعة قوة من نفس الطبيعة النورانية وفي
الجواهر النفسانية قوة عن ذات النفس وفي الرقائق الروحانية قوة من ذات الروح وفي المعاني العقلية قوة من ذات العقل
فكل ممكن له نفس ونفسه هي وجهه من علته وقول المص او قوة نفسانية تعلقت بمادة طبيعية يصح في بعض الاجزاء المجتمعة
يريد به قوة من النفس الناطقة وهذه يجمع الجواهر النفسانية لا غير لان المراد بالقوة الجامعة طبيعة المجتمع وهي قوة
بها يتحقق كونه مثل ثقل الحجر فانه ينزل به الى جهة السفل وخفة النار تصعد بها الى جهة العلو وليس المنزل للحجر والصاعد
بالنار قوة من النفس و بيان ما ذكرنا ان اجزاء البدن تجتمع في القبر بطبيعتها القريبة وينبت لحمه بالقوة النباتية حتى يكون كما
مات في الدنيا وكل ذلك قبل ان تلجه الروح وقبل ان تتصل قوة نفسانية وبعد تمام نفخ اسرافيل في الصور تلجه النفس ولم
يكن في البدن شيء من قواها قبل ان تلجه وقوله ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها يعني ان القوة النفسانية الجامعة تضيف

في بيان كيفية انبعاث البدن عنها في العالمين

الاجزاء الغذائية الى المادية الطبيعية التي تعلقت بها تلك القوة والتحقيق ما تذكر لك وقوله بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع للاجزاء الغذاء للشخص انما يكون نفس المولود على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على حين جعلها نفسا كاملة صحيح الى قوله ومقاماتها واما قوله السابقة على صيرورتها نفسا كاملة فليس بصحيح وقد قدمنا ان الاجزاء العنصرية لا تكون بنفسها نفسا ناطقة وان الحركة الجوهرية هنا باطلة فانها لا تكون بنفس الجوهر بغير صورته ولا بالصورة من غير مدد جديد واذا تم له المدد وقبله ترقى بالحركة الجوهرية في اعلى مراتب نوعه بنسبة قابليته للمدد والاجزاء العنصرية لا تكون جواهر ملكوتية واما اضافة الاجزاء الغذائية في النفس النباتية لا غير فافهم وقوله بالجملة النفس ابدا تعين البدن واجزاءه لا البدن يعين النفس في شيء من المراتب ليس بشيء بل قد اشرنا الى بعض الكلمات سابقا تدل الفاهم على شيء من احوال النشأة الاولى وبها تعرف النشأة الاخرى كما اوحى سبحانه الى هذا في قوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ومعنى ان ما ذكرنا ان في الكافي عن ابي عبد الله عم قال ان في الجنة لشجرة تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمنا اقطر منها قطرة فلا تصيب بقلة ولا ثمرة اكل منها مؤمن او كافر الا اخرج الله تعم من صلبه مؤمنا الخ اقول وهذه القطرة هي النطفة وهي النفس الانسانية الناطقة فاذا اكل الرجل البقلة او الثمرة التي في جيبها تلك النطفة من المزن تكونت من تلك الثمرة نطفة المني ونطفة المزن في جيبها فاذا انزلت نطفة المني في الرحم والتقت بها نطفة المراة كان من نطفة الرجل جزء ناري وجزء هوائي وكان من نطفة المراة جزءان مائيان ووضع الملك بين ماء الرجل وبين ماء المراة جزءا من تراب من الموضع الذي يدفن فيه اذا مات اجراه باذن الله في حيضها الذي يكون به غذاء النطفتين فتكملت خمسة اجزاء طبيعية ناري وهوائي وترابي ومائيان هي اربعة اجزاء طبيعية فحمت المراة لزيادة الحرارة لاجل تعفين النطفتين فبكر الافلاك بكواكبها وطرح اشعتها وبحرارة الرحم من الحمى ومن الحرارة الغريزية طبخت تلك الاجزاء وتعفنت ونعمت وتلطفت فنشأت النفس النباتية الموصلة للاجزاء الغذائية الى المواد الطبيعية العنصرية هذا والنفس الانسانية في ملابسها الاربعة كما تقدم في غيب النطفتين في النباتية فاذا اتمت الاربعة الاشهر وتمت خلقة الجسم كانت الولادة الجسمانية وظهر لباس النفس الرابع اعني النفس الحيوانية الفلكية من غيب المواد الجسمانية لان تمام الانها مقتض لتنزلها كما ان الجدار اذا بنيته من الحجارة والطين الكثيفين كانت كثافته مقتضية لظهور اشراق انوار الملكوت عليها فالنفس متعينة بقوابل طبيعتها والبدن ببلوغه نحو ما سمعت معين لتعلق النفس الانسانية وظهورها فيه بتوسط ظهور ملابسها كما عين الجدار بواسطة كثافته تعلق نور الشمس به وظهوره على وجهه وليس الامر كما توهم المص ولا على نحو ما اراده ذلك القائل وقول المص فما اشد سخافة قول من جعل مواد الاخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن جهة الاعتدالية مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع اقول عليه وكذا سخافة قول من انكر ذلك التعلق وهو مرئي ان الداعي الى تعلق نور الشمس بالجدار هو كثافته ولو كان لطيفا كالهواء لما تعلق به الاشراق والسر في تعلقها بالطبع هو انها في مقدار يدرك ما في صقعه من الملكوت بنفسه فاذا اراد ادراك ما هو خارج عن صقعه متخط عن الملكوت الذي هو معامه لا يجده الا في الاجسام لانها هي الجامعة للذوات ذوات الحدود والمقادير التي هي هيئة مقاديرها فيجد بينها نسبة المشاكلة بواسطة الملابس الاربعة الطبيعة النورانية والهبائية الجوهرية والصور المثالية الشبحية والحسية الحيوانية الفلكية فكما لم تكن الشمس داعية للجدار على تبوله اشراقها وتعينه لها بل الجدار هو الداعي بكثافته لقبول اشراقها والمعين له كذلك لم تكن النفس داعية الى تاليف كثيف المتعلق به بل لما تالف الكثيف على هيئة واستعداد بطبعة التي خلق عليها كانت تلك الهيئة والاستعداد الطبيعيان مقتضيين لتعين النفس له وتعلقها به فافهم وتدبر لتظهر لك سخافة القول في جانب من تكون **قال** وهذا القائل وامثاله من فضلاء الاعصار لفي غفلة عريضة عن احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها وكيفية انبعاث البدن عنها في العالمين والفرق بين الانبعاثين ومن احكم هذه المقدمة وعلم تقدم النفس على البدن ليعلم ان هذا القائل وامثاله عن تحقيق علم المعاد بعداء بمراحل ولعل هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل اياما كانت معمورة فهاجر عنها مدة ثم اتفق له الرجوع اليها فاشتد اشتياقه اليها لتذكر احواله السابقة ولذاتها الماضية فيها فجعل يعتكف فيها ابدا مقصورا عليها عن البلاد المعمورة والمساكن البهجة المتنزهة ومن ذاق المشرب الحكمي يعلم ان هذه الهوسات والخرافات لا يمكن في الامور الطبيعية **اقول** كيفية انبعاث البدن عنها مثل كيفية انبعاث العود الاخضر عن حبة الحنطة فظهورها من البدن كظهور حبة الحنطة من العود الاخضر في السنبلة فان العود

في بيان ثالث الاشكالات التي اوردها منكروا حشر الاجساد

الاخضر وان كان اصله الحبة الا انه قشرها وطبيعة الحبة وحقيقتها كامنة في غيب العود الى ان تكمل الات الحبة فاذا كملت الات
وتم الاستعداد ظهر ما كان منها بالقوة بالفعل وليس ان العود تتكون منه الحبة او من لطيف العود بالحركة الجوهرية وانما تتكون
الحبة من طبيعة الحبة الاصلية التي كانت سارية في العود فالعود ليست حقيقة من نفس الحبة فكما ان نور الشمس الواقع على الجدار
ليس من جرم الشمس وانما هو ظهورها الذي هو صفة فعلية كذلك العود الاخضر ليس نفس الحبة وانما هو قشر الحبة وظاهرها و
حامل طبيعتها وانبعاث البدن من النفس كانبعاث العود الاخضر من الحبة وظهور النفس من البدن بعد كونها فيه كظهور
الحبة بعد كونها من العود وقوله في العالمين والفرق بين الانبعاثين المراد بالعالمين عالم الدنيا وعالم الاخرة والفرق بين
انبعاث البدن عن النفس في الدنيا وانبعاثه عنها في الاخرة اما عندنا فلا فرق بين البدء والعود كما قال تعالى كما بدءكم تعودون
واما عنده فلانه يذهب كما تقدم انها اي النفس في اول نشأتها جوهر جسماني ثم يتدرج شيئا فشيئا في الاشتداد وهذا
وامثاله من كلامه انها في النشاة الاولى منبعثة عن البدن وفي النشاة الاخرى بالعكس والحق ما قلنا بتساوي الانبعاثين
في العالمين لقوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون فحيث حثهم على الاستدلال على النشاة الاخرى بالنشاة
الاولى ولقوله تعالى كما بدءكم تعودون وايضا من نظر بدليل الحكمة عرف ان الحال في النشاتين واحدة وقوله يعلم ان هذا
القائل وامثاله من تحقيق المعاد بعداء بمراحل صحيح في الجملة اذا اراد به هذا النمط الذي ذكره الا انه ايضا في اكثر اموره كذلك
علم ع
والاصل في هذا ان الباحث عن هذه الدقائق اذا كان جاريا في تحقيقه على طريقة صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله
لا يكاد ان يخرج عن سواء الطريق وان اتبع الاراء فلا يكاد يصيب شيئا من الحق انظر الى هذا الرجل اعني المصنف الفيلسوف
المتوغل المحقق فانه لما كان استناد انظاره الى رايه والى ما يستحسنه من كلام الحكماء والصوفية ولم يسلك في هذه المسالك
الوعرة المظلمة بمصباح هداة الخلق الى الحق صلى الله عليهم اجمعين فلما يصيب الطريق الحق وقوله في تمثيل البدن بعد
الموت ويوم القيمة بخرابة عاش فيها رجل اياما ... معمورة كما كانت الابدان في الدنيا معمورة فهاجرت النفس عنها
مدة الدنيا ثم اتفق لها يوم البعث الرجوع الى البدن الخراب فاشتد اشتياقها اليه لتذكر عمارته ولذاتها الماضية
فيه فجعلت تعتكف في البدن الخراب ابدا يعني مدة بقائها في الاخرة فحبست ذاتها عليه وتركت البدن النوراني الاخروي
الذي يكون من نوع البدن الثاني ليس بصحيح لان البدن الدنيوي لم يكسره صانعه عز وجل الا ليصوغه الصيغة التي
لا تحتمل الفساد كما قال ارسطوطاليس للرجل الدهري فانها لا رجعت الى خراب وانما رجعت الى منزل معمورة قد احكم عمارته
ماء
صانعه العليم الحكيم القاهر القادر لانها انما فارقته لخرابه في الدنيا بسبب ما فيه من الاعراض الضعيفة والاغيار الكثيفة
فلما صفاه وخلصه منها صاغه لها على اكمل وجه تشبيهه صيغة محكمة تصلح للبقاء لانها لا تحتمل الفساد لان هذا
البدن ليس من نوع الدنيا وانما هو من الاخرة فانزل في الدنيا دار التكليف لياخذ منها متاعا لذلك السفر الطويل فخرج
منها كما دخل فيها وليس فيها ما تعنت هوسا ولا خرافات وانما هي امور طبيعية حقية **قال** وثالثها انه يلزم اعادة المعدوم
وقد علمنا انه غير لازم ولا يجب في المشهور بان المادة باقية والاعضاء الاصلية باقية وهذا فاسد لان المادة مبهمة غاية
الابهام وحقيقة كل شيء وتعينه بصورته لا بمادته **اقول** الاشكال الثالث من الاشكال التي اوردها منكروا حشر
كما مر ع
الاجساد هو انهم قالوا ان الاجساد من العناصر الاربعة وهي تبطل وتكون عدما ولو قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم
وهو محال لان من عدمت هويته لا يصح الحكم عليه والا لم يكن معدوما وايضا لو صح اعادة المعدوم صح اعادة مثله
ولو اعيد معه مثله لزم عدم التميز بينهما وهو محال وايضا لو صح لاعادة المعدوم بعينه صح اعادة الوقت الذي كان فيه في
الابتداء لانه من مشخصاته ويكون وقت اعادته وقت ابتدائه واجاب مجوزوا اعادة المعدوم عن الاول بان قولكم لا
يصح الحكم عليه متناقض لان قولكم لا يصح الحكم عليه ان كان غير صادق كان نقيضه وهو المعدوم يصح الحكم عليه صادقا
فيثبت المطلوب وان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه لان قولكم لا يصح الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه وعن الثاني بانا
لا نسلم انه لو صح اعادته بعينه لصح اعادته مع مثله وانما يصدق ذلك لو امكن ان يكون له مثل ... او من كل جهة و
لكنه محال ولو سلمناه فلزوم عدم التميز لم كان محالا بل لو كان بالنسبة الى عقولنا واذهاننا لم يكن محالا في نفس الامر
عد ع

في بيان ثالث الاشكالات التي اوردها منكروا حشر الاجساد

اقول الدليل على امتناعه وعن الثالث لانم لزوم اعادة وقت الابتداء للاكتفاء في التعيين بوقت الاعادة كما لو كسرت خاتما
ثم صنعته كالاول فانك تكتفي بالوقت الثاني في التشخص وبالصورة الثانية مع فناء الاولى على ان الوقت لو اعيد لكان
في وقت فيكون للزمان زمان وقوله واجيب في المشهور الخ يعني ان قول المشهور ليس بصحيح لقوله واجيب لان البناء هنا للمفعول
للتحقير اجيبوا بان المادة باقية والاعضاء باجزائها باقية فلم تكن معدومة لان الاعادة صدقها على وجود المادة فالاولى
فلا تحتاج الى الجواب عن لزوم اعادة المعدوم قال المص وهذا يعني جواب المشهور فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام
فلا يتحقق بها من خصوص نفسها وانما التعين للشيء وحقيقته بصورته لا بمادته كما مر اقول ليس في كلامه رد لاعتراض
المنكرين وانما هو رد لجواب المشهور وبقي الاشكال على حاله لانه اذا رد جواب الاشكال قوي الاشكال لكنه لما اتى
بصورته ولعلها معادة دار كلامه بين امرين احدهما احتمال ارادة اعادة نفس الصورة الاولى وفي الدنيا والها معدومة
فيكون معارضا للمنكرين بغير دليل وانها لم تعدم فيكون معارضا للمنكرين بعين ما عارض به المشهور للمنكرين ومعارضا
للمشهور بان المعاد انما هو الصورة لانها هي المشخصة المعينة لا المادة المبهمة وثانيهما احتمال ارادة معارضة المشهور
لم يتعرض لمعارضة المنكرين اصلا وانت خبير بانه ذكر سابقا ان المعاد من الانسان هو صورته اي ماهيته التي بها هو
لا بمادته بمعنى ان زيدا هو نفسه الناطقة [illegible] انضم اليها من اي مادة كانت حتى لو اخذت مادة الحمار وصور منها
صورة زيد فهي المعاد يعني المادة التي تصور فيها صورة زيد يوم القيمة فتكون حقيقة العود انما هو لنفسه وصورته واما
مادته الدنياوية فانها فنيت واضمحلت وشبهة هؤلاء ان زيدا لو اكله عمرو واغتذى به حتى كان ما اكله من لحم زيد
جزءا منه وحكمنا باعادة المادة الدنيوية لما امكن اعادة زيد وعمرو معا لانه اذا اعيد زيد نقص عمرو واذا اعيد عمرو
نقص زيد وقد دل الدليل على اعادتهما معا فيجب ان يكون المعاد غير المادة وهو الصورة والنفس لان النفس باقية لا تفنى
والصورة تحفظها النفس في خيالها وهذه الشبهة عجزوا عن حلها لانهم انما يردون امرهم الى الله والى رسوله والى
اهل بيت رسوله ص بالقول واللفظ بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وانما في قلوبهم اعتمادهم على افهامهم فلذا كان منهم ما
سمعت ومثله لانهم اخذوا هذه العلوم من العامة وتتبع كتبهم الاصولية من الكلام والحكمة وتامل فيها يظهر لك صدق
قولي وفك الشبهة هو ان اجزاء بدن زيد الاصلية التي تتعلق بها نفسه في الدنيا والاخرة ليست من هذه الدنيا وانما
هي من عناصر هورقليا اهبطها الله تعالى عز وجل بحكمته الى هذه الدنيا التي هي دار التكليف فلحقتها من هذه الدار اعراض
غريبة اجنبية فاذا اكله عمرو اغتذى عمرو بالغريبة الاجنبية واما الاصلية فلا يغتذي بشيء منها ولا يستحيل منها غذاء
بوجه من الوجوه لانها ليست من هذا العالم فلو اكلها الف حيوان وحرقت مع ما تعلق بها من الاعراض الغريبة في الدنيا
بجميع النيران ما ذهب منها قدر ذرة وهي التي خلق منها اول مرة وهي الطينة التي تبقى في قبره مستديرة واضرب لك
مثلا لو انك اخذت مثقالا من الذهب ومزجته بمثقال من النحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعتها في النار ما شاء الله احترق
كل الاجزاء النحاسية ولم ينقص مثقال الذهب قدر ذرة كذا لو بردت السبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة والقيت السحالة
في الارض وبقيت في الارض مائة سنة ثم صفيت التراب لم تجد من النحاس شيئا ووجدت اجزاء الذهب [illegible]
فكذلك طينة زيد الاصلية فانها اذا اكلها الحيوان فانما يغتذي بالاعراض الدنياوية التي لحقتها [illegible] هذه
الدنيا ومثال ما يريد المص من ان البدن بدن زيد الدنيوي اذا مات تفنى واضمحل وهو يوم القيمة انما [illegible] نفسه [illegible]
في الدنيا ومادته نورانية من الاخرة لا مادته الدنيوية مثل ما اذا عملت صورة فرس من النحاس ثم كسرتها ثم عملت [illegible]
على تلك الصورة بعينها من الذهب فان المص يقول هذه الثانية هي الاولى بعينها وان اختلف مادتها والمستفاد من [illegible]
كلام جعفر بن محمد الصادق ع ان الثانية ليست هي الاولى ولو انك عملتها من النحاس الذي هو مادتها في الاولى لكانت
الثانية هي الاولى في ذاتها ويصدق عليها من جهة الصورة انها غير الاولى لان الصورة بعينها ذهبت واتيت بمثلها
كما قال تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب فالمص يقول هذه الصورة الثانية هي بعينها الاولى
حفظتها القوة الخيالية الدائمة الباقية فاختر لنفسك ما يحلو [illegible] لان المادة مبهمة غاية الابهام وحقيقة كل شيء

في بيان رابع الاشكال

وتعيّنه بصورته لا بمادّته فيه انّ المادّة لو كانت بدون الصّورة كانت مبهمة بل كانت مجرّدة لانّها ما تنزّل الى عالم الاجسام الّا اذا اقترنت بها الصّورة ولكن ليست الانفعال المادّة بطبيعتها عند تعلّق الفعل بها لانّها هي قابليّة المادّة للصّنع وتعيّنها فالصّورة في الحقيقة صفة للمادّة وهيئة قبولها وحكاية مقتضى طبيعتها فالشّئ له حقيقتان حقيقة من ربّه اى اثر فعل ربّه وهي المسمّاة بالوجود وبالفؤاد وبالنفس الّتي من عرفها عرف ربّه وبالمادّة وبالنّور اى نور الله الّذى ينظر به المؤمن المتوسّم اى المتفرّس كما دلّ عليه خبر الصّادق عليه السلام المتقدّم الّذى هو انّ الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته وهذه الحقيقة هي المخلوقة اوّلا وبالذّات وحقيقة من نفسه وهي المسمّاة بالمهيّة وهذه لا يعرف بها ربّه لانها انيّته وبالصّورة وبصبغ الرّحمة في كون المؤمن وبصبغ الغضب في كون الكافر وهي مخلوقة ثانيا وبالعرض والمادّة الموجودة في الانسان كزيد حصّة من النّوع الانساني وهي مركّبة من مادّة وصورة نوعيين كحصّة من الخشب تكون سريرا بالصّورة الشخصيّة كما تكون تلك الحصّة زيدا بالصّورة الشخصيّة فالحقيقة الثانية خلقت من نفس الحقيقة الاولى كما تفهم من خلقه فالخلق ان كنت تفهم فاذا كانت مخلوقة من نفس المادّة كما ذكرناه سابقا كانت الصّورة الّتي يحشر فيها زيد لا تخلو اما ان تكون هي صورته الّتي هو بها هو في الدّنيا فيجب ان تكون مخلوقة من مادّته الّتي في الدّنيا فلا تحشر في غيرها لانّ الصّورة صفتها وانفعالها والصّفة لا تكون صفة لغير موصوفها والّا لم تكن صفة له وامّا ان تكون هي غيرها فان كانت من قابليها فهي مخلوقة من نفس المادّة الّتي خلقت منها الاولى فهي غير الاولى ولكن لا تكون في غير قابليها ولا تحشر في غير مادّتها كما هو الواقع الكائن لانّ قابليها هو المادّة الّتي خلقت الصّورة من نفسها وان كانت من غير قابليها لم تكن صورة زيد وقد تقدّم انّ المادّة بصورتها الّتي خلقت منها هي المقتضية لتعلّق النفس بها لا العكس فكون المادّة مبهمة غاية الابهام لا معنى له الّا اذا اريد بالمادّة الهيولى هي المادّة الجنسيّة او النّوعيّة لانّ الاصطلاح جرى على تسمية الاصل الصّالح لتعلّق جميع الصّور به هيولى وعلى ما تعلّقت به الصّورة مادّة لعدم صلوحها لغير صورتها فلو اراد به الهيولى فهي مبهمة حتّى تتعلّق بها الصّورة فتعيّن ولكن ليس ممّا نحن بصدده وفيما نحن بصدده يراد بالمادّة ما تعلّقت به الصّورة وفي هذه الحال لا تصلح فان قال انّها بعد الموت تخلع الصّورة حين كانت ترابا فتكون مبهمة قلنا اذا خلعت صورتها الظّاهرة لبست صورتها الطّبيعيّة الّتي اشار اليها الصّادق عليه السلام بقوله تبقى طينته الّتي خلق منها في قبره مستديرة وقد بيّنا فيما سبق معنى استدارتها فاشرب صافيا ودع عنك العيون الكدرة الّتي يفرغ بعضها في بعض **قال** ورابعها انّ الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عن ذلك وان كان عائدا الى العباد فهو ان كان ايلاما فهو غير لائق وان كان ايصال لذّة فاللّذّات سيّما الحسيّة انّما هي دفع الالم كما بيّنه الحكماء والاطبّاء في كتبهم فيلزم ان يؤلمه اولا حتّى يوصل اليه لذّة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا ثمّ يضع عليه المرهم ليتلذّذ وقوم اجابوا عن هذا بانّ الله لا يسئل عمّا يفعل وليس لاحد ان يعترض على مالك فيما يفعل في ملكه **اقول** الاعتراض الرّابع لمنكري حشر الاجساد اجاب قوم بانّ الله لا يسئل عمّا يفعل ويرد على الاعتراض ما هو جواب كاف ... بان يحصل غيره وهو انا نقول بموجب انّ الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم وانّ الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا يلزم منه احتياج الغنيّ عزّ وجلّ ويجب تنزيهه عن ذلك ولكنا نقول الاعادة لغرض يعود الى العباد وليس الغرض محض ايلام خاصّة لانّ ذلك لا يليق بالغنيّ الحكيم الرّؤف الرّحيم بل الغرض امّا لذّة عظيمة جليلة يلزم منها ايلام قليل حقير بالنسبة الى تلك اللّذّة فانّ نفوس العقلاء تتحمّل تلك الآلام المنقطعة لطلب اللّذّة الدّائمة اذا كانت متوقّفة على تلك الآلام والحكماء والعلماء والانبياء عليهم السلام امروا بها كالحجامة والفصد واسقاء الدّواء المرّ لطلب العافية وكالكيّ بالنار في المواضع الّتي تتوقّف السّلامة عليه مثل من نكزه الفار المخصوص وهو ما نقل المورّخون انّ في بعض الجزاير نوع من الفار اذا كان وقت هيجانه للنكاح ورأى انسانا ضربه بقضيبه في ايّ موضع كان من جسده فان بادر ذلك الانسان الى موضع الضربة وكواه بالنار سلم والّا بقي يظهر من ذلك الموضع كلّ يوم فار يتولّد من لحمه حتّى يفنى جميع لحمه ويموت لا علاج له الّا بالكيّ في الابتداء فهذا يأمره بالكيّ العاقل والعالم والجاهل والحكيم ويتلذّذ نفسه بالم الكيّ المنقطع طلبا للسّلامة وكقطع العضو لمن لدغته طبق وهي حيّة صفراء قصيرة نقلوا انّ السّلحفاة لها فرجان وللذكر منها ذكران وانّها تبيض مائة بيضة تنشؤ منها ...

هذين

في تحقيق الجواب على وجه الحل

وقسعون بيضة من سلاحف كامها وبيضة منها تنشق عن حية صفراء قصيرة ومن طبعها انها تغيب في الارض في كل اسبوع ستة ايام وتخرج على وجه الارض في اليوم السابع فمن لدغته لا علاج له عن الموت الا ان يبادر ويقطع العضو الذي لدغته فيه وإلا هلك فهو يبادر الى قطع يده مثلا ويطلبه ويلتذ بالم القطع طلبا للحيوة والام التكليف والموت والبعث واهوال يوم القيمة من هذا القبيل اكثرها واما ان تكون تلك الالام كفارة لذنوبه ثم الموجبة لدخول النار في العذاب الدائم لانه لازم من لوازم الذنوب واما الرفع درجة المتالم فان عند الله درجات من النعيم يوم القيمة لا تنال الا بالمكاره وان لم تكن عن ذنوب و انما تكون لشدة التخليص وتطهير الطاهر زيادة لبياضه ونضارته وكل هذا لاحق بالاول واما بمقتضى العدل فانه تعـ خلقهم للسعادة التي هي مقتضى الفضل اذا سلك طريق السعادة واتيها من ابوابها وهو ما امر به الشارع عـ ودل عليه ومن لم يسلك الطريق كما هدى اليه وقع في المهلكة التي هي مقتضى العدل ولم يخلقهم لذلك اولا وبالذات وانما خلقهم كما خلقهم للسعادة اولا وبالذات وانما خلقهم للشقاوة ثانيا وبالعرض ومثال الحالين مثال رجل اعمى اخذ بيده الهداية رجل مبصر والاعمى يعلم على جهة القطع ان المبصر صادق امين ناصح لا يغش ولا يجهل ولا يغفل كل ذلك علمه الاعمى على جهة القطع واليقين بتفهيم المبصر وتعليمه فاخذ بيد الاعمى يسير به في الطريق فمرا على بئر عميق في الطريق وكانا بمرئ من قوم عند البئر فلما قربا من البئر جذبه المبصر عن البئر قال امامك بئر عميق من وقع فيه هلك فمل معي لئلا تقع في البئر فتهلك فاي تقصير من المبصر واي عذر للاعمى ليقال انه كان سببا الا غير نفس الاعمى لان الاعمى طلب من المبصر الناصح الامين العالم بمنافع الاعمى ومضاره وقد تيقن الاعمى بذلك كله فلذلك طلب من المبصر ان يدله على اهله ويوصله اليهم لينقلب الى اهله مسرورا كما اوصل شخصا اخر الى اهله مسرورا فاعتبروا يا اولي الابصار وقولهم ان اللذات سيما الحسية انما هي دفع الم غلط منهم فان العلماء والاطباء انما نبهوا على لذات الدنيا انها دفع الام ولانها منقطعة مع ان فيه كلاما فان الالام المشار اليها بان لذات الدنيا دفع لها لم تحصل للانسان الا لفقد اللذات لانها سابقة فان نسبتها اللذة التي انما خلق عليها وبها تالم فيجدد العطية الذاهبة باعادتها فيندفع الالم فاللذة سابقة والالم طار لفقدانها وانما لم تحصل اللذات في الدنيا قارة لانها اي الدنيا ليست دار قرار ولو قرت لذاتها لركنت النفوس اليها فاعتاقهم على ما فيه نجاتهم وايصالهم الى اللذات التي لا تحيط الاوهام بجلالتها وشرفها يكون لذات الدنيا غير باقية لاهلها وليست هي دفعا للالام سابقة عليها وقولهم فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا ثم يضع عليه المراهم ليلتذ به ليس بصحيح لان تمثيلهم غير مطابق وانما المثال المطابق كما مثلنا ان يستطرق اذا لدغته في ذلك العضو فان الحكيم العالم الطالب لسلامة الملدوغ يليق به ان يقطع العضو ثم يضع عليه المراهم ليلتذ بالسلامة ويرد على جواب القوم المجيبين بانه تعـ لا يسئل عما يفعل ولكنه انما لا يسئل عما يفعل لانه تعـ عليم لا يجهل وحكيم لا يلهو وذاكر لا يسهو ونحن لا نسئله عن فعله ولكنه اجرى حكمته في جميع افعاله انه بين لهم حكم الصنع واتقانه ليعرفوه باثار صنعه المحكم المتقن فنحن لا نسئله لم فعلت كذا ولكن بعضنا يسئل بعضا عن سر مصنوعاته التي تعرف لنا بها ونسئله ان يفتح لنا باب الفهم ويفجر لنا ينبوع الحكمة والعلم كما سئل نبينا محمد صـ ربه فقال اللهم ارني الاشياء كما هي وقال رب زدني علما وقال صـ اللهم زدني فيك تحيرا وكما سئل ابراهيم الخليل على محمد وآله وعليه الصلوة والسلم ربه فقال رب ارني كيف تحيي الموتى ولنا بهم عليهم السلم اسوة وليس تفهمنا لما اراد منا فهمه من اياته واسرار صنايعه اعتراضا عليه فجوابهم ليس في محله ولكن الواجب على من جهل ان يسئل ولا يستنكف من السؤال من يطلب العلم وهو يسمع قوله تعـ وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال تعـ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قال** وتحقيق الجواب على وجه الحل انه قد ثبت في مباحث الغايات ان لكل فعل وحركة غاية ذاتية وان لكل عامل جزاء الا ترى ما ولكل امرء ما نوى جزاء بما كانوا يكسبون واله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس فعله الخاص الا الرحمة والعناية وايصال كل حق الى مستحقه وانما المثوبات والعقوبات نتايج وثمرات لفعل الحسنات والسيئات ولذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسية ليست كلذات الدنيا امور باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما اشار اليه **اقول** قوله على وجه الحل يعني حل الاشكال وهو كما قال عند القائلين بقوله من انه تعـ فاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير لا لنفع الامر ويكون علمه بوجه الخير كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم او انه

في تحقيق الجواب على وجه اكمل

فاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود الاشياء ونفس معلومية الاشياء له نفس
وجودها عنه بلا اختلاف واضافة عالميته بالاشياء هي بعينه اضافة فاعليته لها بلا تفاوت مبدءا ومعادا فالعناية على تفسيرهم
يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في الفعل وان كان لا خير فيه في نفس الامر وذلك العلم كاف في صدور الفعل من غير قصد زائد
على العلم ويكون الفعل بالطبيعة او بالقسر والايجاب من غير اختيار لان الفعل اذا كان تابعا للعلم بوجه الخير في الفعل لا في نفس
الامر قد يكون بمصلحة الفاعل وان كان فيه فساد المفعول او بالعكس لعدم اشتراط الخير في نفس الامر وبالايجاب من غير اختيار
لعدم القصد الزائد على العلم والفعل بالرضا ما يكون علم الفاعل بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود مفعوله ويلزم
على هذا ان العلم سبب تام لوجود الاشياء واحاطته بها على السواء فلا يكون معلوم ليس بموجود فالذي اثبته المص
في مباحث الغايات مبني على كون الفاعل فاعلا بالعناية او بالرضا وان الاشياء تجري الى غاياتها بمقتضى ذواتها وكذلك
الحركات والافعال لا ان لها معاديا يوصل كل منهما الى غايته وانه جعل لكل شيء حدا محدودا وامدا ممدودا واللازم
مما ذكره المص انه تع لم يحشر الخلق للجزاء وانما الاشياء تصير الى ما اقتضته ذواتها من الغايات وليس ذلك بصنع صانع
ولا بتقدير مقدر وح يكون جوابه مقررا لنوع الاشكال لا انه رادّ له اذ معنى كلام المعترض ان اعادة الاجسام عبث لعدم
وقع ع
الفائدة وكلام المص معناه ان للاشياء غايات ذاتية فكل شيء يطلب غايته فيكون جوابه وان كان شيء ينافي الحكمة من
الفاعل الا ان الاشياء تصير بطبايعها الى غاياتها من الثواب والعقاب والطبيعة لا تغلط فاذا سلم المعترض سير الاشياء
بطبايعها الى غاياتها لا يلزم ان يكون ذلك بفعل فاعل ولا ان ذلك اعادة لانها اذا ذهبت لو كانت سائرة بطبايعها لم
ترجع الى عود لان رجوعها الى العود خلاف ذهابها بطبايعها وفنائها في الدنيا ان كان بطبعها فهو سير الى غايتها
وان كان عن قسر على خلاف طبعها فما المانع منه في العود ان يكون كذلك فكل هذه الفروض وما اشبهها تنافي
الصنع بالعناية كما سمعت من معنى فعل الفاعل بالعناية ثم قوله وان لكل عمل جزاء لازما ان اريد به ان الجزاء لازم لانه غاية
ذاتية للعمل كان من الاول اعني سير الاشياء بطبايعها الى غاياتها وان اريد انه لازم في الحكمة على الفاعل المعيد فحق ولكنه
ينافي كون الصنع بالعناية وقوله صو لكل امرء ما نوى وقوله تع جزاء بما كانوا يعملون مناف لكون الصنع بالعناية وكل
هذا غير مطابق لحل الاشكال واين هذه المعاني من مراد المعترض بل ربما تكون مقررة للاعتراض كما مر لان المعترض
يقرر ان العود مناف لفعل الحكيم والمص يقرر انه يفعل بالعناية بان يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في الفعل لا في
نفس الامر حتى لو كان الخير في الفعل بان يتشفى المالك من عنده وان كان فيه هلاك عبده فكيف يكون هذا جوابا لمن
يقول بان هذا الفعل من المالك اذا لم يكن فيه نفع العبد ما احسن من المالك لانه عبث او نقص او كيف يكون جوابه
ان فعل المالك له غاية ذاتية يعني طبيعية يستقر عليها ويؤول اليها قوله وآله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له و
لن تجد لسنة الله تبديلا يشير به الى ان فعله تع على نمط واحد لا يختلف في الدنيا والاخرة ويستشهد به على ما ذكرنا
ويذكر ولو اراد ان لكل شيء غاية ذاتية وان الله تع يجري فعله في الاشياء على قوابلها لانه هو اعطى كل شيء خلقه
لكان صحيحا وان لم يكن جوابا للاعتراض واما الاستشهاد بالاية والحديث فهو موقوف على تسليم الخصم لحكم احدى
النشأتين ليسوي بينهما بدليل الاية ونحن لا نسلم للمص ان الفاعل يعمل بالعناية لما سمعت مما يلزم من ذلك من المفاسد
والمص لا يسلم لنا ان الفاعل فاعل بالقصد لظنه انا نريد به التفات الفاعل وتوجهه الى المفعول لايجاده فيلزم تغير احوال
القديم الموجبة للحدوث لان من اختلف احواله لا من اختلف احواله حادث وهو الذي فهم من قصد الحق تع وهو كما
قال في حق القائلين بانه فاعل بالقصد لانهم لا يفهمون من معناه الا توجه الفاعل الى ايجاد المفعول والتفاته اليه ولا شك
انه على المعنى يلزم منه كل ما قاله المص وزيادة ولكنا نقول انه تع فاعل بالقصد ولا نريد بالقصد الى المشية والارادة في
نريد بالمشية والارادة الا بالفعل والايجاد لا غير ذلك لانا نعتقد انه ليس لله مشية وارادة الا الفعل لا غير ذلك كما
هو دين مواليناً محمد واهل بيته الطاهرين ع روى الصدوق في كتاب التوحيد بسنده الى ائمتنا ع ان المشية والارادة
من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد الخ وقد اجمعوا ع على انه ليس لله مشية ولا ارادة الا

في تحقيق الجواب على وجه المجمل

فصل وان العلم غير الارادة تقول افعل ذلك ان شاء الله ولا تقول ان علم الله ويكون مرادنا انه سبحانه فاعل بالقصد انه
يشاء الشيء اي يفعله لان الشيء لم يكن مذكوراً بالايجاد قبل المشية وان كان مذكوراً في العلم ولذلك قال الرضا عليه السلام ليونس
ابن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال المشية هي الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال العزيمة على ما يشاء الحديث
ولا نريد بالقصد انه عج اذا اراد محل شيء توجه اليه والتفت نحوه كما هو حال الحوادث في مقاصدهم لانه عج لا يعزب عنه
شيء ولا يتجدد عنده حال لم يكن له باحداث ما احدث ولا غاب شيء عن مكانه ووقته عنده فاذا اراد احداثه عند نفس
الشيء وعند غيره اوجده في وقت وجوده ومكان حدوده وهذه الارادة هي احداثه من غير تصور مغايرة بين الارادة
والاحداث لا في الوجود ولا في المفهوم والارادة التي مفهومها ومعناها غير الفعل والاحداث فالله سبحانه بريء منها ومنزه
عنها في مرتبة الذات وفي مرتبة الصفات وفي مرتبة الاسماء وفي مرتبة الافعال ونريد باذا في قولنا اذا اراد امراً ان يقول له كن
فيكون وقت تعلق الفعل بالمفعول وهو وقت ايجاد المفعول وتكوينه وقوله له كن هو عين فعله وصنعه له فظهر وجوده في
مادته بكن ومهيته اي صورته بيكون لان يكون صورة القبول وهو سبحانه لم يكن فاقداً قبل الخلق لشيء ولا واجداً الشيء بعد
الخلق لم يكن واجداً له قبل الخلق بل حاله في كل شيء حال واحد لا يحتمل الزيادة والنقصان وعلمه سبحانه بالاشياء على اقسام
اعلاه علمه بها عين ايجاده لها وله تع علم بوجوداتها هو نفس تلك الوجودات وله علم بماهياتها هو نفس الماهيات وله علم
باحوالها هو نفس تلك الاحوال وله علم بوجوهها ووجوه صفاتها هو نفس تلك الوجوه وهي العلل القائمة في الكتب الالهية
وله علم باشباحها واشباح اشباحها وهي العلوم الانطباعية وهي نفس تلك الاشباح فلا يعزب عنه علم شيء وهو بكل
شيء عليم فذاته سبحانه علم بحت ولا معلوم فكان في الازل عالماً بها في الحدث في اماكنها واوقاتها واياك ان تقول انه عج عالم
بها في الازل لانها ليست في الازل وانما هو سبحانه عالم في الازل بها في الامكان وفي اماكنها واوقاتها فلا يفقد شيئاً منها
في ملكه ولا يجد شيئاً منها في ذاته وكما لم يفقد شيئاً منها في ملكه لا يفقد شيئاً مما يناط بها في ملكه من علم او ذكر او نسبة
او امكان وكما لا يجد شيئاً منها في ذاته لا يجد شيئاً مما يناط بها من علم او ذكر او نسبة او امكان لان ذاته المقدسة منزهة تقدست
عن الحوادث وعما ينسب الى الحوادث وعلمه بها اشراقي لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء وكيف لا يعلم كل شيء فيها
وكل شيء انما هو شيء بفعله الا يعلم من خلق وهو قول امير المؤمنين ع في خطبة يوم الغدير والجمعة كما رواه الشيخ في المصباح
المتهجد وهو قوله ع وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته الخ وانما ذكرت هذا الكلام استطراداً للمعنى
المراد الحق من العناية لا المراد المص من العناية حيث فسرها هو واتباعه بكون الفعل تابعاً للعلم بوجه الخير لا نفس الامر و
ذلك العلم بوجه الخير كاف لصدور الشيء عنه من غير قصد زائد على العلم فانه يعني بهذا العلم الازلي وانه هو المتعلق
بالاشياء وان اختلفوا في معنى التعلق وقوله وايصال الكل حقه الى مستحقه يريد كون الشيء مستحقاً لما علمه بالعلم الازلي
الذي هو ذاته سبحانه انه حق لذلك الشيء وهذا المعنى هو ما فهموه من معنى العناية وهو المطابق لافهامهم وانما المطابق
لما في نفس الامر هو ان الاستحقاق بمقتضى قابلية الشيء لفعل الفاعل الذي هو علم الله الاشراقي بايجاد الشيء وبما يقتضي
بقابليته الايجاد لكن المص لا يقول بهذا وقوله وانما المثوبات والعقوبات نتايج وثمرات لفعل الحسنات والسيئات
اذا اريد من كونها نتايج ان الاعمال صور المثوبات والعقوبات على نحو ما اشرنا اليه سابقاً الا انها صور خيالية للعالمين كما
هو راي المص تبعاً لمنكري المعاد الجسماني لكن قولهم قول منكري المعاد الجسماني وقد تواتر من الخاصة والعامة معنى ان رسول الله
ليلة المعراج دخل الجنة والنار فراى ما فيهما من انواع النعيم وانواع العذاب الاليم واخبر بذلك وهو الصادق الناطق
عن الله سبحانه فكونها نتايج وثمرات للاعمال انما هو على نحو ما مثلنا من الفواكه في السوق كما تقدم فانها تصور بصورة
العمل كما تصور الفاكهة التي في السوق بصورة ملكيتك اذا اديت ثمنها وقوله ولذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسية
ليست كلذات الدنيا اموراً باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ليس بمستقيم على ما ينبغي وان كان ملائماً في الذ
لان قوله ان لذات الدنيا امور باطلة ليس بصحيح لان لذات الدنيا امور صحيحة ونعم جليلة متع الله عج بها عباده في الدنيا
ليشكروا نعمه ولتكون دليلاً على لذات الاخرة وليختبر بها المكلفين واسباباً لدوام النظام كما في لذة النكاح والطعا

ثالثها

في بيان اعتراضات المنكرين لحشر الاجساد

والشراب وهي من نعم الله الجليلة والاية الجميلة نعم هي بالنسبة الى لذات الاخرة حقيرة قليلة لانها منغصة وضعيفة
فان نسبتها الى لذات الاخرة جزء من اربعة الاف جزء وتسعماة جزء لان نسبتها الى لذات البرزخ نسبة الواحد الى
السبعين ونسبة لذات البرزخ الى لذات الاخرة نسبة الواحد الى السبعين والحاصل هو نسبة لذات الدنيا الى لذات
الاخرة وكون لذات الدنيا كسراب بقيعة انما هو باعتبار تقيضها وقلتها لا انها باطلة كما توهم من قال انها دفع الالم
قوله بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما علمت صحيح انها لذات حقيقية ولكنها لا يصل الى جوهر النفس منها الا
اللذات النفسانية خاصة اذ العقلية تصل الى العقل والجسمانية تصل الى الجسم **قال** وخامسها انه اذا صار
انسان معين غذاء بتمامه لانسان اخر فالمحشور لا يكون الا احدهما ثم لو فرض الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب
المؤمن او تنعيم الكافر او كان الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا منعما مع كونهما جسما واحدا والجواب الحق يعلم بسند سر
ما اسلفناه ولبعض الناس كلمات عجيبة في هذا المقام حرام على كل عاقل طالب الاشتغال بامثالها بعد عدم الاستبصار
بانوار الايمان عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة والاكتفاء بدين العجايز الذي فيه ضرب من النجاة **اقول** خامس
الاعتراضات انه لو اكل شخصا حتى كان الماكول غذاء للاكل وجزء من بدنه فالمحشور لا يكون الا احدهما والجواب على قولهم
انهما يحشران معا والجزء الذي كان غذاء هو الاصلي من الماكول وفاضل من الاكل فرده الى الماكول لانه اصلي اولى من
رده الى الاكل لانه فاضل فيه لان الاكل كان شخصا تاما قبل الاكل فيعاد باصله من دون ما عرض له فيعاد امعا وعلى قولنا
كما مر ان الشخص بحقيقته وطينته الاصلية نزل بتمامه من عالم هورقليا وهو عالم البرزخ الذي فيه جنان الدنيا ونيران
الدنيا وفيه جنة ابينا ادم ع وجميع من كان من ذرية ادم ع فجسده خلق من عناصر هذا العالم اعني عالم هورقليا وعالم
البرزخ فلما نزل الى هذه الدنيا لحقته اعراض عرضت له من دار الدنيا وبها كانت الاجساد كثيفة وثقيلة ومحجوبة فاذا اكله
شخص اخر اغتذى الاكل بتلك العوارض لان الاجزاء الاصلية هي الشخص الماكول وهذه العوارض في الاصلية كالوسخ في
الثوب فان الثوب اذا لحقه الوسخ وغسل رجع الى اصله من غير ان يذهب منه شيء وانما ذهب الوسخ العارض والاجزاء
الاصلية لا يتسلط عليها المعدة ولا تهضمها القوة الهاضمة بل لو حرق في النار هذه الدنيا الف مرة لم تحرق منها ذرة و
لم تتسلط عليها النار فلم يكن شيئا من الماكول جزءا من الاكل فهما يعادان معا وقول المعترض ثم لو فرض الاكل كافرا والماكول
مؤمنا يلزم اما تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر جواب لو لم نقل بما سمعت لانا اذا قلنا به بطل اصل كلامه فيبطل تفريعه عليه
نقول ان الله سبحانه اشار الى هذا ونحوه بقوله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويخرج كل ماء للمؤمن من الكافر و
يحشرهما اليه جميعا وبه اشار بل صرح في كتابه في الرد على من انكر الحشر متمسكا بانهم يكونون ترابا من جملة الارض فقالوا ءاذا
كنا ترابا ذلك رجع بعيد فقال في جوابهم ورد كلامهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فيعذب الكافر وينعم

المؤمن لانه يفرق بينهما فلا يلحق المؤمن شيء من التعذيب اذ لم يبق في الكافر المعذب منه شيء ولا يلحق الكافر شيء من التنعيم كك
لانهما لم يكونا جسما واحدا بل جسمين وقول المص والحق يعلم الخ يشير به ما تقدم من ان كل شيء يسير بها الى غايته وقوله
والاكتفاء بدين العجايز فيه ضرب من النجاة صحيح في حق دين العجايز وبالبسه وان بدينهن ولم يكن قال بان المعاد انما هو
الشخص صورة لا بمادته وان كلمات البعض التي تعجب منها وان كانت قشرية وهم اصحاب الكلام احسن استقامة من كلماته
لانهم قلدوا صاحب الشريعة وهو قلد الحكماء لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** وسادسها ان جرم الارض مقدار ممسوح
بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفي جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية والجواب كما علمت من الاصول ثم بعد التسليم
ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاتها ويمكن لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة وزمان
الاخرة ليس كزمان الدنيا فان يوما واحدا منها كخمسين الف سنة من ايام الدنيا وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة
وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت لربها وحقت وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تع
قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم في جواب من قال اءنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون **اقول** هذا
الاعتراض السادس من منكري حشر الاجساد وهو ان جرم الارض وهو مجموع كونها مقدار محصور ممسوح بالفراسخ والاميال ولا

شخص ع

الكافر م

رسائل الاعتراضات المنكر حشر الاجساد

شك فى كونها محصورة وعدد النفوس غير متناهية وهى ان كانت لا تزاحم بينها الآن لكل نفس ابدانا فيكون الابدان غير متناهية
فلا يسع جرمها المتناهى الابدان الغير المتناهية وجواب اعتراضهم هذا ان النفوس المحشورة متناهية وذوات الابدان متناهية والارض
اعظم منها واوسع وانما يحشرون فى صعيد واحد منها كيف وقد اخبر الله سبحانه فى كتابه فى قوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق
الناس وليس المراد به ذلك المجموع بل كل واحد اكبر من خلق الناس على ان احوال الاخرة ليست كاحوال الدنيا لان الابدان منعتها
الامراض وكثفتها الغرائب فعظم بينها التزاحم بخلاف الاخرة فان الابدان بعد تصفيتها ومفارقتها للاعراض والغرائب كانت
كالمجردات مع ما هى عليه من الثقل والصحة والثخن حقيقة لطيفة جامعة لصفتى المادى والمجرد فلا تزاحم بينها كما كان بينهما فى الدنيا
اذ الموجب للتزاحم بينها الذنوب التى هى الغرائب وقد قدمنا بعض الاشارة الى ذلك ونحن لا نريد بهذا انها ليست باجسام مادية
بل هى اجسام مادية مؤلفة مركبة من الطبائع الاربعة الا انها من طبايع وعناصر غير هذه الطبائع والعناصر الدنيوية وهى الا ان — والعناصر الاربعة
فى الدنيا كانت الا انها مزجها عناصر هذه الدنيا وطبايعها فلما تخلصت منها فى القبور خرجت صافية نقية فهى مع جمعيتها لا تزاحم
فيها بمعنى ان الجسم الواحد منها اذا شاء ملاء البيت واذا شاء مر من سم الخياط فهى كاجسام الملائكة حال تجسدها وقول الملحد
والجواب كما علمت من الاصول تشير به الى ما ذكره فى الاصول السبعة المتقدمة من ان اجساد الاخرة نورانية ليست هى التى فى الدنيا
وانما هى من باب النيات والاعتقادات لانها فى الاصل صور خيالية اشتدت وقويت وترقت بالحركة الجوهرية حتى كانت ملكا
نفسانية والنفوس على مقتضى معنى كلامه وان كانت غير متناهية الا انها لكونها مخلعة عن الصفات الجسمانية لا يقع فيها
تزاحم اذ التزاحم من صفات الاجسام المادية ولوازمها اقول وقد تقدم على نقض كلامه كله وان الجنة وما فيها من القصور
والحور والولدان ليست امورا عقلية كما يشير اليه كلامه بل هى جسمية فى عالم الزمان والمكان والاجسام الادهرية محضة بدليل — حسية
بقائها فانها جسمانية زمانية نعم لما كان تركيب تلك الاجسام بعد كمال تخليصها وصفائها من العوارض والغرائب تركيب بقاء
ودوام اتحدت مجرداتها بمادياتها ودهرها بزمانها كما هو مقتضى ما يستحق البقاء باتحاده فيكون اجزاء المتباينة فى الصورة متحدة
فى الكنه ظهرت فيها طبيعة الحقيقة بامداد الوحدة الحقية سبحان المنعم المتفضل وقوله بعد تسليم ما ذكر من ان الهيولى قوة قابلة — الوحدة
لا مقدار ولا تعداد لها فى ذاتها ويمكن لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعدادا كذلك ولو متعاقبة يشير به الى انه كما ان
النفوس غير متناهية وابدانها تبعا لها كذلك اى غير متناهية كذلك الهيولى يعنى بها اصل الاجسام قبل تعلق الصورة بها فانها قوة
قابلة ويعنى بهذا ان اصل الاجسام قوة نفسانية بناء على اصوله لا مقدار لها فى ذاتها الا انها كالماء الذائب الا انها يمكن لها مقادير
وانقسامات غير متناهية لانها تقبل كل صورة ولهذا يعبر عنها بالماء ولها ايضا اعداد غير متناهية باعتبار ما يمكن لها من
الصور ولو متعاقبة يريد ان الارض باعتبار كونها هيولى تكون لذاتها غير متناهية فبهذا اللحاظ تسع الابدان كلها وفيه على
ما يفهم من اشارته ان هيولى الارض تحشر يوم القيمة ليصح انها تكون غير متناهية فيكون نقضا للاعتراض مع انه لا يرى اعادة
المواد وانما تعاد الصورة لكنه لو قرر هنا اعادة الارض بخصوص الصورة لكان المعترض يغلب عليه ويقول ان الصورة
متناهية فلا يسع المتناهى غير المتناهى فذكر الهيولى اما لخوف الالزام فى الحجة او مجاراة للمعترض لان المعترض انما يعترض بالاجسام المادية
ولا ينسب النورانية المجردة كما يقول المص لانه لا يذكر ما يذهب اليه المص اذ هو قائل باعادة النفوس فان الفلاسفة وجمع
من المسلمين والنصارى قائلون ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة نقله فى المفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازى وهذه
الاعتراضات من هؤلاء ونحوى كلام المص وصرح بحر ان المعاد هو النفس والصورة واما المواد فانها فانية بائرة لا تعود و
انما الانسان بصورته ونفسه لا بمادته وبعد هذا بلا فصل حكم بان المحشور صورة الارض والصورة متناهية ولكن لا يسعه
الرد للمعارض الا بالهيولى والهيولى هى المواد قبل تعلق الصور بها وقوله وزمان الاخرة ليس كزمان الدنيا وانما قال وزمان الاخرة
مع كل ما فيها من عالم الملكوت عنده وليس فيها شئ من عالم الملك وعالم الملكوت وقته الدهر لا الزمان لانه يرى ان كل ما
سوى الله عج من جميع الخلق فى الزمان لم يتقدم على الله سبحانه وينبغى على قوله تساوى وقت الشائين لان الزمان المعروف
طرف عنده لجميع عالم الغيب والشهادة وقوله فان يوما واحدا منها كخمسين الف سنة يعنى فى ايام الاخرة فاذا كان زمانها
فى هذا المقدار تكون ارضها بنسبة زمانها فتسع جميع الابدان واعلم ان الروايات مختلفة فى مقدار اوقات الاخرة ففى

الاعتراض السابع لمنكري حشر الاجساد

الكتاب وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون وفيه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وفيه في يوم كان مقداره
خمسين الف سنة فاصبر صبراً جميلا وورد عنهم ع الجمع بين الايتين ان في القيمة او على الصراط خمسين موقفا يقف الناس
في كل موقف الف سنة وفي بعض الروايات لم اقف على سندها من طرقنا ان السنة من سني الاخرة ثمانون شهراً في كل شهر
ثمانون جمعة كل جمعة ثمانون ساعة كل ساعة كالف سنة مما تعدون وعن النبي ص لا يخرج احد من النار حتى يمكث فيها احقابا
والحقب بضع وستون سنة والسنة ثلثمائة وستون يوماً كل يوم كالف سنة مما تعدون فلا احد ان يخرج من النار
ويريد المصنف انه كما ان زمان الاخرة طويل واسع ليس كزمان الدنيا في القصر والضيق كذلك مكان الاخرة يكون واسعا طويلا
عريضا ليس كمكان الدنيا وقوله وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة وانما المحشور صورة هذه الارض
اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت لربها وحقت صرح فيه بمذهبه وهو ان المادة الدنياوية مضمحلة والمعاد
انما هو الصورة الشخصية لا مادته والصورة لا تمد وانما تمد المادة وحيث انه يرى ان المادة الدنيوية اضمحلت حكم بان
الصورة المعادة تكون في مادة نورانية من نوع الاخرة تصلح للبقاء لانها مجردة بخلاف المادة الدنيوية وانت خبير
بما فيه مما ذكرنا سابقا وقوله وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تعـ قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الخ وهذا
ظاهر لا اشكال فيه **قال** السابع ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا
جسمانيتين يلزم من ذلك اما تداخل الاجسام او عدم كون محدد الجهات محددا لها والجواب قدم مستقصى من انهما من
انهما في داخل حجب السموات والارض واما الذين لا يأتون البيوت من ابوابها فيجيبون عن الاشكال تارة بنفي كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفاق السموات بقدرهما ليسعهما وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام
وليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم **اقول** هذا الاعتراض السابع لمنكري حشر
الاجساد وتقريره ان الكتاب والسنة تدلان على ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسمانيتين يلزم من ذلك اما
تداخل الاجسام لانهما اذا كانتا في السموات وهي اجسام لزم تداخل الاجسام كان يكون جسمان في مكان واحد لا يسع
الا احدهما وذلك مح كما هو مقرر في محله واقول قد ذكرنا مرارا كثيرة ان الله سبحانه قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب
الخ وفيما نسب الى امير المؤمنين ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا ثبت بالكتاب والسنة ان
الانسان الصغير طبق الانسان الكبير وان جميع ما يراد منك معرفته والاستدلال عليه فقد اثبت سبحانه بصنعه المتقن
فيك حيث جعلك المستدل والعارف الزمك دليلك حتى لا تحتاج في تحصيل دليل ما يراد منك الى طلب ففيك
السموات السبع سماء الحيوة فلك القمر وسماء الفكر فلك العطارد الكاتب وسماء الخيال فلك الزهرة وسماء الوجود
الثاني فلك الشمس وسماء الوهم فلك المريخ وسماء العلم فلك المشتري وسماء التعقل فلك الزحل وعظام جسدك
هي الجبال فان كنت تظن بالسموات ما نقل عن بليناس من ان الافلاك في صلابة الياقوت فاين نظيرها فيك اذ كان اصلب
ما فيك عظامك فاين سمواتك التي هي على ظنك اصلب من الجبال ومع هذا انت تقرء قوله عـ ثم استوى الى السماء
وهي دخان فان اعتقدت بان السموات دخان كما قال خالقها العالم بما خلق امكنك المطابقة بينك وبين العالم
فان افلاك تلك الكواكب التي فيك ابخرة كالدخان تعلقت بها نجومها كالحيوة والفكر والخيال وغيرها وان توهمت
دعوى بلناس الحكيم مع اعتقادك انك نسخة من العالم الكبير وانموذج منه فاين افلاكك وامامك الرضا ع يقول قد
علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما ههنا فعلى هذا وامثاله من الادلة تكون الجنان في السموات
كما تكون انت في الهواء الذي هو اكثف من السماء في هذه الدنيا وايض بمقتضى الادلة القطعية من الكتاب والسنة
والعقول ان اهل الجنة اجسام مركبة لانهم هم الذين في الدنيا الان المشاهدون المحسوسون الذين يأكلون ويشربون
وينكحون وتركيبهم في هذه الدنيا انهم اجساد فيها ارواح وبعين هذا التركيب يكونون في الجنة ومن ذلك انهم يتنفسون
كما في هذه الدنيا ولا يكون ذلك الا في فضاء فيه هواء يصلح للتنفس فيه واذا كان هذا الهواء في الدنيا محلا للتنفس

يوماً كل يوم ثمانون

وهو

الاعتراض السابع

وهو اكثف من السموات الان لانها ابخرة لطيفة كان فيها بعد تصفيتها بطريق الاولى وهذا لمن وفق له اظهر من الشمس في
رابعة النهار وانما استوحش منه من امثاله وقلبه من الكلام الذي ليس له مستند الا الاوهام فاين تداخل الاجسام
فان الجنة والنار مخلوقتان الان وما في الجنة من الحور والقصور والولدان وكل ما فيها من الذوات والصفات الى
وكل ما فيها من الذوات والصفات والهيئات مثل ما في الدنيا وكذا الكلام في النار بل لا يكاد يوجد شيء هناك ولا يكون
نوعه او جنسه هنا وان تفاوتا في الفضل كما قال تع انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
فان اشتبه عليك ان الجنة وما فيها اذا كانتا اجساما كيف يحصل لها ولمن فيها قرار اذا كانت في السموات والكرسي في
السموات والكرسي ابخرة دخانية فانظر الى الملائكة والنفوس فانها اجسام وهي في السموات والجن والشياطين اجسام وهي في
في خلال الارضين وما بينهما والحوت في البحار وهي اجسام وسكان النار والهواء اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء
ما يمسكهن الا الله والحاصل الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم على كل حال ما معنى المنع من تداخل الاجسام والمنع من
الخرق والالتيام والملائكة والشياطين تخرق السموات وسيدنا محمد ص ع وآله صعد الى السماء بجسمه الشريف بثيابه و
عمامته ونعليه وادريس ع رفعه بجسمه الى السماء وعيسى ع رفعه الله اليه بجسمه وعصى السحرة وحبالهم قدر سبعين حمل بغل
او اكثر تلقفها عصى موسى ع واخذها فكانت على هيئتها لم تعظم قدر ذرة وصورتا سبعين اللتان في مسند المامون لما
فاما سبعين فافترسا خادم المامون لعنهما الله لما شتم الرضا ع ثم امر الاسدين فرجعا صورتين في مسند المامون كما كانا
اولا وصورة السبع التي كانت في مسند المتوكل لما امرها الهادي ع اقامت سبعا فافترست الهندي الساحر فامرها ع
فرجعت صورة كما كانت من غير زيادة في مسند المتوكل فقال له ع المتوكل لو رجعته من الصورة فقال ع لو ردت عصى
السحرة من عصى موسى ع لرجع والشمس رجعت ليوشع بن نون في قتاله الجبارين بعد غروبها وردت لعلي بن ابي طالب ع
في مرض رسول الله ص بعد الغروب وردت له ايض عند الحلة والآن مكانه ع حين ردت له قد بنيت فيه منارة وهي
معروفة وانشق القمر لرسول الله ص فاين امتناع تداخل الاجسام واين امتناع الخرق والالتيام وقول المعترض او عدم كون
المحدد والجهات محددا لها فيه ان الجهات محدثة والمحدد لها حادث ايض ولم يخلق الله سبحانه شيئا خارج المحدد وانما خلق
ما خلق في جوفه ومن ذلك الجهات فانها في جوفه والذي شق العمق الذي اوجد فيه المحدد وما في جوفه قادر على ان يخلق
مثله وليس حيث لم يخلقه يكون ممتنعا الا انه سبحانه لم يخلق كل ممكن وانما خلق من الممكنات ما اقتضته الحكمة لصلاح النظام ومن
قال بانه لولا ذلك لم يكن المحدد محددا لها فانه لم يتدبر كلامه لانا اذا قلنا بوجود الجنة الجسمانية لا نريد بانها خارجة عن
المحدد انما محدد ما في جوفه ولو قيل مثلا بان الجنة خارج المحدد لم يلزمه امتناع وانما انه شيء ما كان لا انه يمتنع من قدرة القادر الا ان المحدد
ع لان هذا شيء يمكن تصوره والممتنع لا يمكن تصوره كما ذكرنا مرارا في شرحنا وغيره وبرهنا عليه والذي يزعم انه يتصور
شريكا الباري تع فتصوره حق لانه تصور ممكنا وهو هبل واللات والعزى وقد تقدم حديث علل الشرائع عن الرضا ع
انه لا تقع صورة شيء في وهم احد من الخلق الا وهو موجود في خلق الله سبحانه وبالجملة انا اذا راينا ان وجود محل داخل
غير هذا الموجود ممتنع فانما هو ممتنع بحكم عقلك وعقلك ممكن لا يصح ان تقدر بالممكن قدرة القديم سبحانه فان كفاك
كلامي هذا والا فاسئل الله وتضرع اليه ان يصلح وجدانك والسلام وقول المص والجواب قدم مستقصى من انهما في داخل
حجب السموات والارض غلط وقد تقدم هناك بيان غلطه لانه يريد انهما عقليان لا جسمانيان ولكنه جمع بين ظاهر الشريعة
وبين ما توهمه بان المعاد يوم المعاد صور الاشخاص والاشياء لا موادها وانما تكون لها مواد نورانية اي مجردة ولو
اراد انهما في داخل حجب السموات والارض الجسمانية لم يكن قوله غلطا وقوله واما الذين لم ياتوا البيوت من ابوابها فيجيبون
عن الاشكال تارة بنفي كون الجنة والنار مخلوقتين بعد يريد بالذين لم ياتوا البيوت من ابوابها من لم يقل بقوله اي الفلاسفة
ولا بقول مميت الدين والبسطامي وابن عطاء الغارمي وهذه العبارة من الاية الشريفة مقتبسة ويعني تع بالبيوت بيوت
النبوة والعلم وهو اولها على ما سمعته ولكن هذا هو الذي ينبغي من المتسمي بالشيعي ومن حاول في رد الاشكال بانهما
الان غير مخلوقتين فرارا من لزوم تداخل الاجسام كيف يصنع بهما يوم القيمة فكلامه لا يخلصه من الاشكال الا الخ.

في بيان ما يبقى من اجزاء الانسان

وجودهما في الدنيا والاخرة فانه يسلم من لزوم تداخل الاجسام وقوله تارة بتجويز الخلاء قد اشرنا الى ان امتناع الخلاء
يرجع الى انه ما كان لا انه ممتنع في قدرة الله سبحانه ان يكون ان الله على كل شيء وعلى كل ما يتصور عبده قدير وكيف
يتصور العبد صورة لا تكون في علم الله سبحانه وكيف يكون شيء غير الله في علم الله لا يمكن ان تكونه قدرة الله اذ انها بين
العلم والقدرة لا اله الا الله وقوله تارة باتفاق السموات بقدر ما يسعها اي يجعل فيها طريقا فارغا من الاجسام
لتوجيه الجنة فيه وهذا القول وقول من جوز التداخل بين الاجسام وقد اشرنا الى عدم امتناع شيء من ذلك وان كان
الجواب بهما او بالنفق ليس ببعيد والحق ما سمعت فانه مذهب ائمة الهدى ع لا كما قالوا باجمعهم فانهم ان يتبعون الا الظن وان هم
الا يخرصون وقوله ولكنهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد الخ واقول ليت المص اعترف بالعجز واكتفى بتقليد ائمة الهدى ع
فانهم وان صدق المص في حقهم فيما قال لكنه والله اولى بما قال منهم وانهم مع اعوجاجهم اقوم طريقا منه **قال** قاعدة في الامر
الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارقت البدن العنصري يبقى معه شيء ضعيف الوجود قد
عبر عنه في الحديث بعجب الذنب وقد اختلفوا في معناه فقيل هو الاجزاء الاصلية وقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل هو
الهيولى وقال ابو الحامد الغزالي انما هي النفس وعليها منشاء الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى في هذه
النشأة وعند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة ولكل وجه **اقول** قوله في الامر الباقي يعني في بيان ما
يبقى من اجزاء الانسان الظاهرة او الباطنة فانه قد دل الحديث المقبول على بقاء شيء من الانسان وانه عجب الذنب روي من طرقهم
مستفيضا واما من طرقنا فالذي يحضرني ووقفت عليه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال ابي عمار الساباطي سئل عن الميت
يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق
اول مرة الخ وقد بينا كيفية تلك الطينة في استدارتها ومن اين هي بما معناه انها هي جسد الانسان حقيقة وانها ليست من عناصر
الدنيا وانما هي من عناصر هورقليا اي العالم الذي فيه جنان الدنيا ونيرانها واليه تأوي ارواح من محض الايمان محضا ومحض
النفاق محضا وهو المسمى بعالم البرزخ وهذا الجسد هو الطينة التي تبقى في قبره مستديرة وهو الذي نسميه بالجسد الثاني ومعنى
كونها مستديرة ان تلك الاجزاء وان تفرقت في بطون السباع او الطير او حيتان البحر فانها بعد تخلصها من الموانع وهي الاعراض
والاجزاء الغريبة تستدير في قبرها اعني الموضع الذي اخذت منه تربته التي مزجت بنطفتي ابيه وامه عند تخلقه وكيفية استدارتها
ان يترتب في ذلك الموضع بوضع ترتيبها في حالتها الاولى في الدنيا فيكون اجزاء الراس فوق اجزاء الرقبة مترتبة واجزاء الرقبة فوق اجزاء
الصدر وهكذا وان صح ما نقلوه من انه ص قال ان الجسد يبلى الا عجب الذنب فانه لا يبلى حتى يخلق منه كما خلق اول مرة فهو كناية
عن هذه الطينة ورووا ايضا عنه ع انه قال آخر ما يبلى عجب الذنب وهذه الرواية تدل على فناء عجب الذنب والحاصل انك عرفت المراد
فعلى قولهم بتلك الرواية اختلفوا في تأويلها مع اتفاقهم على معناها اللغوي من ان المراد به العظم الناتي عند المقعدة المسمى بالعصعص
فقال بعضهم ان المراد بعجب الذنب هذا العظم الظاهر وانه لا يبلى لانه للجسد اصل تركب الجسد عليه كجؤجؤ السفينة تبنى عليه
السفينة وهو لا يبلى حتى يخلق الجسد منه كما خلق اول مرة وقيل كذلك الا انه يبلى عملا بالظاهر من الرواية الثانية الا انه آخر ما
يبلى لانه اول ما خلق وقول المص يبقى معه اي البدن العنصري شيء ضعيف الوجود لا يصح على قول انه العقل الهيولاني فانه وان
كان بالنسبة الى ما فوقه من العقول ضعيف الا انه لا ينسبك مع كونه مع البدن العنصري فانه اقوى منه ولا على القول الغزالي
ولا على قول ابن عربي بل ولا على قول المص لانه يرى ان النفس الناطقة اصلها المواد الطبيعية فترقى بالحركة الجوهرية حتى
يكون عقلا هيولانيا ثم بالاكتساب ثم بالفعل ثم مستفادا وقوله وقد اختلفوا في معناه ايضا فيه ان معناه لم يختلفوا فيه لان
معناه انه هو العصعص وانما اختلفوا في تأويله فقيل هو الاجزاء الاصلية وعلى فرض صحة الحديث فهذا القول اصح وجوه
التأويل وانما قلت اصح وجوه التأويل لان الذي ينبغي ان يكون هذا تفسيره لا تأويله لكن هذه الاجزاء لا يطلق عليها عجب
الذنب اذ لو صح لكانت فيه اشارة الى ان الشخص من حقيقته اشياء غير ما يسمى عجب الذنب يبنى عليه تم حقيقته منها فلما
اريد به كل ما تبقى امتنع ان يراد به بعض الحقيقة واذا اريد به كل الحقيقة ما حسن اطلاق عجب الذنب عليه وقيل هو العقل الهيولاني
وهذا ليس بصحيح عندنا لان العقل الهيولاني من الجبروت ومادته من الجبروت لا يبقى مع ما هو من عالم الملك نعم يمكن صحته على راي من المص

ان

الخلاء (margin)

النفق الطريق والسرداب (margin)

في الدنيا ع (margin)

بالعصعص (margin)

العصعص (margin)

فی بقاء قوة الخیالیة

ان النفس الناطقة اصلها من المواد الطبیعیة وقیل بل هو الهیولی وهذا القول عند اهل البیت صحیح وهو مذهبهم واخبارهم مشحونة
بذلك لانها هی الطینة التی تبقی فی قبره مستدیرة ولا یصح ان یحمل الباقی مع البدن علی النفس لانها لیست ضعیفة الوجود
والمص قد ذکر ان الباقی مع البدن ضعیف الوجود وقال ابو حامد الغزالی انما هو النفس وعلیها منشاء الاخرة وعلی هذا القول
لا یکون الباقی مع البدن هو النفس لان النفس لا یکون مع البدن فی القبر ولا یکون ضعیفة الوجود نعم علی قولنا من ان لم یمحض
الایمان ولا النفاق محضا لا یسئل فی قبره وان روحه لیبقی فی قبره الی یوم القیمة تکون بعض النفوس مع ابدانها فی قبورها ولکن
وجودها اقوی من وجود ابدانها وقول الغزالی وعلیها ای النفوس منشاء الاخرة یشعر بموافقة المص فی کون الاعادة انما هی فی الاخرة
للنفس وما سواها فانه تبع وقال ابو یزید الوقوقی هو جوهر فرد یبقی فی هذه النشأة یعنی انه ینتقل الی مقام الاعلی من مقامه
الاول واذا اراد بالجوهر الفرد بالمعنی المتعارف یعنی انه لا یقبل القسمة لا یراد منه الجسم وانما یرید منه النفس اذ لا محصل لما هو جسم
وعند صاحب الفتوحات انه الاعیان الجواهر الثابتة وهو ابعد مما قبله عن الصواب ووجهه علی ما افهم انه باوله علی معنی ان العجب الذی
هو اللاحق للشیء وجه من الوجود هو الباقی بعده مع البدن وبعد البدن والاعیان هو شئون الذات المتوهم ولوازم الذات و
هی صور علمیة لیست موجودة فیتعدد القدیم ولیست معدومة فتکون فاقد العلم وانما هی ثابتة والباقی مع البدن لیس الا ما کان
من نوعه والاعیان ای الجواهر الثابتة عندهم هو صور علمه الذی هو ذاته تعالی عما یقولون علوا کبیرا وقوله ولکل وجه صحیح ولکن
اما الی الحق واما الی الباطل بل هذا هو المحقق والحق ان الانسان له جسدان وجسمان الجسد الاول والجسم الاول عارضان له
من مراتب تنزله ولیسا من حقیقته فهما داخلان بلا حاجة وخارجان من غیر فقدان وتفصیل الاربعة قد تقدم له ذکره وهو
ان الانسان له جسدان الاول لاحق له من عوارض الدنیا العربیة ونسبته هذا الی الانسان کنسبة الوسخ الی الثوب لانه لیس منه
ولا الیه والثانی جسده الاصلی الذی هو منه والیه وهذا الجسد هو الباقی لانه نزل به الی الدنیا ویرحل به منها وهو البدن نفسه
هو المحشور والمعاد هو الطینة التی تبقی فی قبره مستدیرة فان صح حدیث عجب الذنب فالمراد منه هذا الجسد وسمی بذلك لانه
متاخر عن الانسان کما ان ذنب الحیوان متاخر عنه والجسم الاول من عوارض البرزخ الاجنبیة لحقته فی نزوله الی الدنیا ولیس منه
ولا الیه والجسم الثانی الاصلی هو جسم الاصلی وهو من جوهر الهباء والطبیعة النورانیة فالجسد الثانی یبقی فی قبره فی الارض حتی یتخلص من
الاعراض الغرایب والجسم یخرج منه الروح یدور معها حیثما دارت فاذا نفخ فی الصور نفخة الصعق بطلت صورتها واضمحل ترکیبها
وخلصت من اعراض البرزخیة کما تخلص الجسد فاذا نفخ فی الصور نفخة النشور اجتمعا وربطت الروح وربطهم اشتیاقا ووفاقا لانهما ثوبان
لها ینقوم کل منهما بالاخر بحیث لا یحصل بینهما انفکاك ابدا قال لکن البرهان دل علی بقاء القوة الخیالیة التی هی منفصلة
الذات عن هذا البدن وهی آخر هذه النشأة الاولی واول النشأة الاخرة فالنفس متی فارقت البدن وصلت الصورة المدرکة
معها فلها ان تدرك امورا جسمانیة محسوسة وتشاهدها بحسبها الباطن الجامع لانواع المحسوسات الذی هو اصل الحواس کلها
علمت فتصور بدنها الشخصی الذی کانت فیه فی الدنیا ومات علیها فتتصور ذاتها القرب اتصالها بالبدن عین الانسان المقبور
الذی مات علی صورته فیجد بدنه مقبورا ویدرك الالام الواصلة الیه علی سبیل المعقولات الحسیة علی ما وردت به الشریعة
الحقة فهذا عذاب القبر وان تتصور ذاتها علی صورة ملائمة وتصادف الامور الموعودة فهذا ثواب القبر والیه الاشارة بقوله
القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران اقول قوله لکن البرهان دل علی بقاء القوة الخیالیة مبنی علی ما قدم فی
الاصل الرابع وقد ذکرنا انه غیر صحیح فیکون حمل الباقی مع البدن علیها غیر صحیح قلنا ولانه علی روایة انه اخر ما یبلی یلزم ان
یکون الصورة الخیالیة تبلی وایضا اذا کانت منفصلة الذات عن البدن وانما هی فی صقع نفسانی تبقی مع البدن وهی اذا
کانت اول النشأة الاخرة کیف یکون فی صقع نفسانی وانما قائمة بالنفس فجعل الباقی مع البدن هو القول الاول اعنی الاجزاء الاصلیة الاولی
اولی لانه هو المروی عن الائمة ع وهو اعلم بقول جدهم ص وقوله فالنفس متی فارقت البدن وحملت الصورة المدرکة معها فلها ان
تدرك امورا محسوسة وتشاهدها بحسبها الباطن تفریع علی ما تقدم فی قوله من مباحث الحواس الظاهرة بان النفس فی ملکوتها
تدرك صورا ملکوتیة مشابهة لهذه الصورة المحسوسة فادراکها للمحسوسات انما هو بادراك صور ملکوتیة تشابهها لانها انما تنال هذا
بحسبها الباطن یعنی بذاتها لانها جامعة لانواع المحسوسات اذ هی اصل الحواس وانت خبیر بانها انما تدرك المحسوسات بتوسط

في بقاء قوة الخيالية

الحواس الظاهرة لان الاحساس منسوب اليها وان كان من النفس كما ان حركة اليد حركة ظاهرة من عالم الملك وان كانت من النفس من عالم الملكوت وقوله فتتصور بدنها الشخص الذي كانت فيه في الدنيا ومات عليها يريد انها اي النفس تتصور في حال انفرادها عن البدن بالموت البدن الذي كانت فيه في الدنيا ومات عليها بخروجها منه وهذا التصور عنده على رايه اذا فرضنا كونها حاضرة معه بان تدرك صورة ملكوتية تشابه ذلك البدن واما اذا فرضنا انها غائبة عن البدن فكذلك عنده وعندك في حال الحضور كما انها تدركه بواسطة الروح البخاري وفي حال الغيبة كذلك بمعنى انها تقابل مثال البدن بمرآة خيالها فتنطبع فيها صورته فتدرك ما في خيالها من الصور وتلك الخيالية صور ظلية شبحية في الدنيا والاخرة الا انها في الاخرة اذا شاءت اخرجت ما تريد من تلك الصور بحقيقة ذي الصورة بان تخرج مادته في امكانه وتلبسه تلك الصورة الخيالية التي رأى بدلها وقوله فتتصور ذاتها بقرب اتصالها بالبدن عين الانسان المقبور يعني به ان النفس تتصور انها هي الانسان المقبور الذي مات تتصور ذاتها على صورته وذلك لقرب اتصالها بالبدن فيجد بذلك الانسان التصور بدنه مقبورا ويدرك الالام الواصلة اليه بان تتصور انها هي المقبور وان الالام وصلت اليه وحلت عليه وهذا الادراك والتصور على سبيل ما ذكره من تعقل المعقولات ووصول تلك الالام على الطريقة التي وردت بها الشريعة الحقة فهذا عذاب القبر عنده وهذا الكلام اشبه الاشياء بالوساوس التوهمية بل هي كذلك حتى لو ان مستحق العذاب في الواقع تصور حاله ونفسه بنحو ما يتصور به مستحق الثواب كان منعما في قبره ويكون قبره بتصوره وفرضه ذلك روضة من رياض الجنة كما استشهد به من الحديث وفي قوله على ما وردت به الشريعة الحقة اشارة خفية تظهر لمن له معرفة بمراداته وهي ان ما سمعت مما حققنا به عذاب القبر وثوابه انه ماخوذ من الشريعة الحقة ولا يصح ذلك الا اذا اراد بالشريعة الحقة شريعة الصوفية من الاباحية والفلسفية التي يقولون فيها اصحابها ان النعيم بجميع انواعه والعذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس وانها امور عقلية كما يظهر من كلام المصـ وان اسباب السعادة منحصرة في حصول علم الحكمة النظرية لانها هي سعادة النفوس والجهل بها شقاوة النفوس وكل ما ذكره هو واولئك خلاف الشريعة الحقة بل الشريعة الحقة مصرحة بان تلك الاعمال هي صور الثواب والعقاب فتتصف النفوس بصور اعمالها فتلزمها تلك الصور كلزوم الظل للشاخص فحيث كانت الاعمال هي صور الثواب والعقاب وهي صفات العاملين اللازمة لهم بملزومها منها من الثواب والعقاب فتنعمت بها في جنان الدنيا عند المغرب او تالمت بها في نيران الدنيا عند المشرق لا ارواح اهل النار تحجرت ومسخت كالحديد من امر الله في قوله سبحانه قل كونوا حجارة او حديدا لانها لما عصت ربها خربت من سماء قربه وقد كانت وجات الدرجات العاليات الى اسفل السافلين فجمدت بعد ذوبانها وامتزجت بنيانها المرة المالحة فجرت في طبايع معادن النيران وبقائها فتالمت بتفريق اجزائها وباعادتها كارهة للاعادة لعدم حصول الملائم من بعضها لبعض ولقرب حقايقها وجمودها من ابدانها اتصلت بها وفات صور تلك الالام التي حصلت لها من اعمالها الموجبة لتفريق اجزائها وجمعها الى تلك الابدان فلحق الابدان من صور تفريق اجزاء الارواح تفريق اجزائها وجمعها من جهة التنافي وتفريقها من جهة الملائمة فتالمت بتبعية تالم نفوسها وتفرقت اجزائها بتبعية تفرق اجزاء نفوسها لان نفوسها لجمودها وكثافتها بالمعاصي وتحجرها بالشقاق قبلت التفريق والتقسيم كالجماد فكانت كنفوس الحشرات كالخنفس والسام ابرص وغيرهما فان الخنفس والسام ابرص والجراد وغيرها اذا قطع عضو منها بقي مدة طويلة يتحرك لان نفسهم لجمودها وكثافتها تقبل التجزية والقسمة وتقبل الفصل فلما قطع عضو من جسدها انقطع جزء من نفسه في العضو والى معنى ما ذكرنا اشار بل صرح كما ذكر في الحديث الذي تقدم في حال الكفار بعد موتهم قال ابو عبد الله ع ابدان ملعونة تحت الثرى في بقاع النار وارواح خبيثة تجري بوادي برهوت في بئر الكبريت في مركبات خبيثات ملعونات تؤدي ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى في بقاع النار فهي بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعرة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب في انواع المركبات المسخوطات الملعونات المضعفات المسجونات فيها لا ترى روحا ولا راحة الى مبعث قائمنا ويحشرها الله من تلك المركبات فترد في الابدان وذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين فهذا عذاب القبر وثوابه لا ما توهمه المصـ مما هو كالوساوس الوهمية والى ما معنى ما

هو ع

بنيانها

وتفريقها او جمعها

ذكرنا

في بيان تركيب النفس على البدن

ذكرنا الا الى ماذكره المصـ الاشارة بقوله صـ القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قال ثم اذا جاء وقت الحشر والبعث تركيب النفس على بدن يصلح للجنة ولذاتها اى كانت من السعداء ويصلح للنار والمها ان كانت من الاشقياء المجرمين واياك ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر واهوال البعث امورًا موهومة لا وجود لها فى العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو كافر فى الشريعة ضال فى الحكمة بل امور القيمة واحوال الاخرة اقوى وجودا واشد تحصلا من هذه الصور الموجودة فى الهيولى التى هى الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان والصور الاخروية اما متعلقة بذواتها او قائمة فى موضع النفس وهى الطف الهيوليات **اقول** قوله تركيب النفس على بدن يصلح للجنة ولذاتها ان كانت من السعداء ويصلح للنار والامها ان كانت من الاشقياء المجرمين صريح فى عدم اعادة مواد ابدان الخلق وانما المعاد نفوسهم وصورهم وقد قلنا سابقا ان المصـ عند اهل البيت ع ممن ينكر المعاد الجسمانى لانه يرى ان الذى يحشر فيه النفس ليس معادا وانما هو نورانى يصلح للجنة وان جميع الابدان الدنيوية فانية بائرة مضمحلة لا يعيدها لانها تحف بالعدم لانه قال ان النفس تركب على بدن يصلح للجنة ان كانت اى النفس من السعداء واما الابدان الدنيوية فلا ذكر لها عنده لانه لا يرى ان شيئا من ابدان الدنيا يكون صالحا للبقاء لانه يتوهم ان جميع الابدان الدنيوية اصلها من هذه العناصر الفانية المنعدمة وذلك لانه ما قرء قوله تعـ ولا سمعه وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهذه الابدان اشياء وكل شئ فهو عند الله خزائنه وينزله الى الدنيا من تلك الخزائن والانسان شئ نزل من تلك الخزائن الى هذا العالم لياخذ منها متاعا لهذا السفر الطويل فاذا كان شيئا كان مما انزله الله الى هذه الدنيا وليس منها ليكون فانيا فيما بعدها بل اذا رجع كل شئ الى اصله انتقل الى ما منه خلق وانتقل ذلك الاصل الذى خلق هذا الجسد منه يراى بالجسد الى ما منه خلق فتصاعد الاشياء الى اصولها وكذلك كل ما فى عالم الدنيا من الذوات واما الاعراض فكذلك الا ان عودها الى الذوات نفسها فلا تحملها المعروضات معها لانها لم تكن منها بل تلزم مباديها ومباديها هى المراتب والمراتب لازمة لمقاماتها ولو ترقت لم تترق الذوات مثلا الدنيا لو ترقت لم تخرج الذوات التى فيها عنها بل تترقى الدنيا بتلك الدنيا دنيا ابدا الا ان تكون اخرة فلم تترق الدنيا اذ لا تترقى الا بتجاوزها عن الدنيا فاذا كان كل شئ يعود الى اصله لا بد ان يعود هذا البدن الانسانى الى الخزائن التى نزل منها ولو انه لم يعد كما ذكره المصـ ومن قال بقوله بطل حكم القاعدة المتفق عليها ان كل شئ يعود الى اصله المؤيدة بقوله كما بدءكم تعودون وقوله واياك ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر واحوال البعث امورًا موهومة لا وجود لها فى العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو كافر فى الشريعة ضال فى الحكمة وهذا الكلام صحيح وان كان يلزمه فى بعض ما ذهب اليه مثل قول هؤلاء وقوله بل امور القيمة واحوال الاخرة اقوى وجودا وهذا يقارب قول اولئك فانهم يقولون انها امور موهومة وهو يقول امور متخيلة وما اقرب الخيال من الوهم وقوله اقوى وجودا واشد تحصلا من المتخيلة وكلامهم لو كان الحق منحصرًا فيهما اقرب من كلامه المصـ لان الوهم والخيال كلاهما من فيض الطبيعة النورانية الا ان الوهم من فيض نفسها والخيال من فيض صفتها وفيض النفس اقوى من فيض الصفة وان كان قول الكل خطاء بل الذوات اقوى من الصور واهوال القبر واحوال البعث ذوات ودعواه ودعواهم ان ذلك صور خيالية او وهمية باطلة وانما احكم بان صور الخيالية اقوى وجودا من الصور الموجودة فى الهيولى بناء على مذهبه من ان الهيولى والمادة لا تعاد بل تفنى وانما تعاد الصور والنفوس وقد بينا فيما سبق فساد مذهبه بل الحق ان الهيولى والمادة هى التى تعاد لانها هى المباشرة للخير والشر وكون الهيولى انما هى موضوعات بواسطة الحركة والزمان لا ينافى تحقق موضوعيتها اذ كل محدث لا يتقوم الا بواسطة حركته ووقته وليس المقابلة بين الخيالية وبين الصور الحالة فى المادة بل المقابلة بين الخيالية وبين الذات المركبة من المواد والصور الشخصية فاذا نظر الى الخيالية وجدناها اظلة منتزعة من الصور الخارجية القائمة بالمواد ولا شك ان الصور الخارجية ذوات وارباب للصور الخيالية والصور الخيالية اشباح واظلة قائمة من جهة موادها التى هى الحصص النوعية بالصور الخارجية التى هى قائمة بالمواد نعم الخيالية من حيث الصور قائمة بالخيال والقيام من حيث المواد اقوى من القيام من حيث الصور كما ان القيام للصورة التى فى المرآة بالشاخص اقوى منه بالمرآة وهذا ظاهر لمن عرف

[حاشية: هذه الصور الموجودة فى الهيولى التى هى الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان والصور الاخروية اما متعلقة بذواتها او قائمة فى موضوع]

الاشياء واسرار تكوناتها وكونها قائمة بمرآة النفس التي هي الخيال وان كانت النفس الطف من الهيولى لا يلزم منه كونها
اقوى من الصور الخارجية القائمة بالمواد مع ان المقابلة بينها وبين المواد انفسها ولا شك انها اقوى من مطلق الصور
لكل نوع ما خلا العلل اعني ما في نفس اعني ما في نفس علة الكون وهذا ظ **قال** الاشراق الثالث في احوال تعرض في الاخرة
وفيه قواعد قاعدة في ان الموت حق يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي منشأه كما اشرنا اليه حركة النفس من عالم الطبيعة الى نشأة
باقية واعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية واقبالها الى الدار الاخرة وليس الامر كما زعمه الاطباء وعلماء
الطبيعة ان سببه عروض تناهي القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية او غير ذلك من تاثيرات الكواكب
بحسب حظوظها عند طالع المولود وما اشبهها لما بين بطلانها في موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها
بحركتها الذاتية الى جاعلها الذي منه بدؤها واليه منتهاها اما مسرورة منعمة واما معذبة منكوسة **اقول** الواجب اعتقاد حقية
الموت بمعنى ان وقوعه على كل من على الارض والسموات كائن لا بد من وقوعه كما اخبر به الحق سبحانه في كلامه الحق في قوله كل نفس ذائقة
الموت وبمعنى ان وقوعه حق لما فيه من المصالح والمنافع العظيمة التي لا تعدد لانه به يصل كل عامل الى ثمرة عمله وبه يتحقق صدق
الوعد والوعيد وبه يظهر تمام الفضل والعدل وقول المص ويجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي هذا الوجوب لا يصح حمله على المعنى
الشرعي اذ لا يجب على احد معرفة كيفية الموت وانما يحمل الوجوب على ثبوته في العلم والحكمة ومراد المص البحث عن كنه الموت وحقيقته و
اكثر العلماء جعلوه امرا اعتباريا وانه ليس بشيء مخلوق وكانهم ما سمعوا كلام الله ينطق عليهم في قوله الذي خلق الموت والحيوة
او سمعوا وما دعوا او دعوا وما حفظوا او كانهم ما سمعوا الاخبار المتواترة معنى بين الفريقين انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار اتي بالموت في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد يا اهل الجنة خلودا ولا موت ويا اهل النار
خلودا ولا موت الحديث فلو كان ليس بشيء لما قال الله الذي خلق الموت والحيوة ولما اتي به وذبح وقول المص ان عروض الموت
امر طبيعي منشأه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية الى قوله الى الدار الاخرة يريد بالاشارة ما ذكره قبل
في الاشارة الى حدوث العالم في هذه الرسالة وفي المشاعر من اثبات الحركة الجوهرية للشيء لذاته وقد ذكرنا في الموضعين ان الحركة
الجوهرية تثبت للشيء بواسطة المدد والصورة وان ذلك ليس من ذات الشيء بل من الله بواسطة قوابل الاشياء للايجاد والامداد
لما اشرنا اليه مرارا انه لا يفعل بخصوص مقتضى قدرته وارادته بل على حسب قابليات المفعولات للايجاد والامداد وما ربك بظلام
للعبيد وليس شيء من الاشياء يكون بما يمده ولا قول لما يفعله فيه ولا حركة ولا سكون الا بفعل الله فاذا سبب الشيء جميع ما يتوقف
عليه كونه بقي الشيء واقفا عن الانفعال والاسباب واقفة عن الفعل حتى ياذن لها واذا اذن واجرى بفعله تلك الدواعي من الاسباب
والمسببات جرت بفعله وحفظه ومن هنا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار ع انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة
بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وروي فقد اشرك وروي نقض
بالضاد المعجمة لكن اكثر العلماء تبعوا كثيرا من الفلاسفة في نسبة الافعال الى الاسباب وبنوا اعتقاداتهم على ذلك حتى انست
نفوسهم بذلك وكانوا يعزلون الله تع عن سلطانه حتى انه اشتهر بينهم ان القول بما اشرنا اليه مذهب الاشاعرة وغلطوا
علينا كما غلطت الاشاعرة على الحق فان الاشاعرة يقولون ان الله سبحانه هو الذي يحرق الحطب اذا وضعته في النار والنار ليست
محرقة اصلا وانما الله يحرق عندها ويغرق عند الماء وليس للنار اثر في الاحراق ولا للماء في التغريق اصلا بوجه من الوجوه وهؤلاء
يقولون خلق الله النار وجعلها محرقة وهي تحرق بالاستقلال فالاول عين الجبر والثاني عين التفويض والحق غير الاثنين
وهو ان الله سبحانه خلق النار وجعلها محرقة واودع قوة الاحراق فيها وحفظها وحفظ ما جعلها واودع فيها فهي بقيوميته جعله
وامداده قوة الاحراق القائمين بحفظه تحرق فلا شيء الا بالله سبحانه والمص جار في كل اموره على متابعة من تقدمه فاعتماده على
احد اقوالهم مما يرجحه بنفسه ليس له مستند غير هذا فلهذا قال ان الموت امر طبيعي وهو ان النفس تصل الى رتبة من رتب كمالاتها
من اليمين او الشمال وتنتقل بحركتها الجوهرية الذاتية عن هذا البدن وتعرض عنه وتخرج من غبار الهيئات البدنية وتقبل
الى الدار الاخرة وهي النشأة الاخرى الباقية وهذا على ظاهره مذهب القدرية فان قلت انما يتكلم على نمط كلام القوم والا فهو
يعتقد ان كل شيء بالله كما انه كثيرا ما يتكلم بعباراتهم قلت نعم هو اذا اخذ في كون كل شيء انما هو بالله يقول بذلك على جهة

الاجمال ولا بذكر شيئا من ذلك فی التفصيل وذلك لانا نفسر بكلام القوم ولا كك نحن لانا لكثرة ما نذكر من ان كل شیء لا
يكون الا بالله فی اغلب الاماكن والمسائل اذا اتيت بلفظ يشابه قول المفوضة اختصارا ما يتوهم احد علی بذلك لكثرة ما اصرح
بذلك وانهی عن الجبر والتفويض وادل علی اماكن كثيرة يلزم منها الجبر والتفويض من قول من ينفيهما وقد بينا مرارا فيما تقدم ان
الشیء الممكن لا تكون من ذاته الحركة الجوهرية الذاتية علی مرادهم من انه لذاته يترقی وانما يقع من ذاته ميل الافتقار وهو غير نافع
للمسائل عن رتبة الدنيا الی العليا الا بالمدد الجديد الذی لم يكن معه وبهذا يقبوله الذی هو عبارة عن الصورة يترقی ومرادی ان
الله سبحانه يرقيه لقبوله المدد وانفعاله به لان الاشياء كلها واقفة علی ساق العبودية لا تملك لنفسها ضرا ولا نفعا ولا حيوة ولا موتا
ولا نشورا ومرادی بوقوفها انه لا يوجد شيئا من نفسها فاذا وجدها تعم لا تقدر علی بقائها ولا علی زيادة شیء منها ولا علی نقصانه
واذا اذن لها بالعدم لا تقدر الا باعدامه او بالبقاء لا تبقی الا ببقائه فيه تتحرك النفس عن عالم الطبيعة وبه تتوجه الی النشأة الباقية
وبه تعرض عن هذا البدن وبه تخرج من غبار هذه الهيئات البدنية وبه يقبل الی الدار الاخرة ومرادی بقولی به تتحرك الی اخر الكلام انه
وكل بها ملائكة ينقلونها بامره تعم الی كل حركة وسكون حسی او عقلی كلی او جزئی وتلك الملائكة فی ذواتهم وافعالهم بالنسبة
الی امره الفعلی ای مشيته والی امره المفعولی ای النور المحمدی صم بمنزلة الشعاع من السراج وبمنزلة الصورة فی المرآة من الشاخص فالملائكة
المدبرة متقومون فی ذواتهم بامره الفعلی تقوم صدور وبامره المفعولی تقوم تحقق ركنی وذلك كالنور من السراج وكالصورة من
الشاخص فالملائكة بامره يعملون وهو قول الصم فی الدعاء كل شیء سواك قام بامرك فهم بامره علی نحو القيومية المذكورة يحركون
النفس ويصرفونها عن عالم الطبيعة وهی كارهة الی آخر ما ذكر ولو كان الامر كما ذكر المص لما كرهت الموت وقوله وليس الامر كما زعمه
الاطباء وعلماء الطبيعة ان سببه عروض تناهی القوی الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية واقول
اذا اجرينا علی العبارة المبنية علی ظاهر الامر كان كلامهم اصح من كلامه لان النفس انما وضعت فی هذه المكان الضيق وحبست فيه
علی خلاف محبتها ولكنها لا توضع الا فی مكان تام تنادی به شئونها فاذا ناهت القوی الطبيعية التی هی المصلحة لمسكنها والمعينة
لها علی مطالبها ولم تقدر علی اصلاح المسكن خرب المسكن بلفح الرياح الاربع ريح الجنوب من الكبد وريح الصبا من الرئة وريح الشمال
من الطحال وريح الدبور من المرة الصفراء ولم يبق لها قرار لخراب الدار وكك اذا نفدت الحرارة الغريزية التی هی الحافظة للروح
البخاری الحامل للنفس الفلكية الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تتعلق به ذهبت كاشراق الشمس اذا ذهب الجدار الذی يتعلق به
ذهب الاشراق وكذا الرطوبة الفضلية ويؤيد هذا ما رواه كميل بن زياد من حديث الاعرابی عن امير المؤمنين عم وقد تقدم بتمامه وفيه
قال ای الاعرابی وما النفس الحيوانية قال عم قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها
الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا
فارقت عادت الی ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولای
وما النفس الناطقة قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التاييدات
العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الالات الجسمانية فاذا فارقت عادت الی ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة

الحديث فذكر عم ان النفس الحيوانية سبب فراقها اختلاف المتولدات فيختلف عليها المدد ويختلف عليها الاستمداد لعروض ما ينافيها الحسية م
فلا يستقيم متعلقها فيبطل ويخرج وذكر عم ان الناطقة القدسية سبب فراقها تحلل الالات الجسمانية التی هی متعلق مركبها فاذا خربت
الالتها الجسمانية لم يكن له تعلق باصلاح محل متعلقها اذ لا تتمكن من ذلك الا بالالات والواسطة الحيوانية وكلامه عم مؤيد
لكلام الاطباء والطبيعيين شاهد بصحة قولهم وببطلان قول المص وقوله او غير ذلك من تاثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع
المولود لانها اذا اختلف علی طالعه الخارج من المشرق عند سقوط المولود الی الدنيا من بطن امه بما ينافيه اختل تركيب بدنه اذ
استقامتها ينظر طالعه بطبعه وتاثيره فاذا عارضه مؤثر مناف له بطلت استقامة البنية لاختلاف المتولدات وكل هذه اسباب
جعل الله تعم لها تاثيرا وفی تفسير العياشی بسنده عن ابی عبد الله عم قال ان الله تبارك وتعم خلق روح القدس ولم يخلق خلقا
اقرب اليه منها وليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرا القاه اليها فالقاه الی النجوم فجرت به الخ وروی علی بن عيسی الاربلی فی كشف
الغمة بسنده الی علی بن الحسين عم فی كلامه فی ذم الدنيا فی قوله الذی فيه جمع متفرق العلوم قال عم وما عسيت ان اصف من محن الدنيا

وابلغ من كشف الغطاء عما وكل به من الافلاك من علوم الغيوب الحديث مما يحدث من تاثيرها من الكسوف والخسوف والقاء
اشعتها من الحر والبرد وما ينالف من ذلك وما يحدث بذلك من الاسباب مع المطاعم والمشارب كالحماء فقد قال صلى الحمى رائد
الموت وحرها من فيح جهنم وهي حظ كل مؤمن ومؤمنة من النار الخ وما ورد في الاخبار من ذكر الاسباب الموجبة للموت كثيرة
جدا من الامراض والسموم والقتل والتردي والغرق وما اشبه ذلك مما يشهد للاطباء ويشهد على المصر وقوله لما بين بطلانها
في موضعه لا شك ان الباطل ذلك البيان المشار اليه لانه مبني على الخيال وانه وهي كما سمعت ما تجد منها واحدا صحيحا وفي ذلك مثل قوله بل
قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذي منه بدؤها واليه منتهاها الخ ما ادري هل عنده
ان نفس النبي صلى ما قوي تجوهرها ولا اشتدت في وجودها الى ان عرج الى السماء ونزل وعاش بعده المدة الطويلة الى ان بلغ عمره ثلثا
وستين سنة وبعد هذه المدة اشتدت ولكن كل ما اتانا من نوع هذه الكلمات التي لا يجد العارف فيها كلمة صحيحة فبمثل هذه ابطل
حجة الاطباء والطبيعيين وكلام الائمة الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين **قال** قاعدة في الحشر حشر الخلائق على انحاء مختلفة
حسب اعمالهم ونياتهم فلقوم على سبيل الوفد يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى
النار فهم يوزعون لاختلاف انواع الملكات السيئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم قوله تعالى ونحشره يوم
القيمة اعمى ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم يوم يسحبون في النار على وجوههم
ولقوم ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم لهم فيها زفير وشهيق ولقوم اخسئوا فيها ولا تكلمون ولقوم فطمسنا اعينهم و
بالجملة يحشر كل واحد على صورة باطنه ويساق الى غاية سعيه وعمله كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى
سبيلا وفي الحديث يحشر المرء مع من احبه حتى انه لو احب احدكم حجرا لحشر معه **اقول** حشر الخلائق على انحاء مختلفة
وذلك على حسب اعمالهم ونياتهم لان الاعمال هي صور الثواب والعقاب وهيئات تلك الاعمال واوضاعها هيئات الثواب
والعقاب واوضاعهم ولهذا لا ينكر احد من الفريقين ما يثاب به او يعاقب به انه هو عمله ولذا قال تعالى وما تجزون الا ما كنتم
تعملون وقال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون وقد قال الله تعالى ولكل درجات مما عملوا فمن قال تعالى
فيهم ونحشره يوم القيمة اعمى يعني اعمى عن طريق الجنة لانه عمي في الدنيا عن ولاية امير المؤمنين ع ففي الكافي عن الصادق ع في
قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري قال ولاية امير المؤمنين ع اعمى البصر في الاخرة اعمى القلب في الدنيا عن ولاية امير المؤمنين ع وهو
متحير في القيمة يقول لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى قال الايات الائمة ع
ومن قال تعالى فيهم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل الايات عن الباقر ع فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخد لهم خدا الى
النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الى يوم القيمة مصيرهم الى الحميم ثم في
النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله اي اين امامكم الذي اتخذتموه دون الامام الذي جعله الله للناس اماما
وفي البصائر عنه ع قال كنت خلف ابي وهو على بغلته فنفرت بغلته فاذا هو شيخ في عنقه سلسلة ورجل يتبعه فقال يا علي
ابن الحسين ع اسقني فقال الرجل لا تسقه لا سقاه الله وكان الشيخ معوية **اقول** وهذه السلسلة فيها ثلثون من بني امية و
اربعون من بني العباس وذرعها سبعون ذراعا بذراع الملك ومن قال فيهم ونحشر المجرمين يومئذ زرقا فهم ممن اعرضوا عن الولاية
يحشرون زرق العيون لشدة العطش او كناية عن العمى او لان زرقة العين ابغضها العرب ومن قال تعالى فيهم لهم فيها زفير فهم
من الاولين المعرضين عن ذكر الله ومنهم قتلة الحسين ع والزفير اخراج النفس بفتح الفاء والشهيق رده الى الجوف ومن
قال فيهم اخسئوا فيها ولا تكلمون روي انهم اذا قالوا ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون تركوا مائة سنة ثم اتاهم
الجواب اخسئوا فيها ولا تكلمون وهؤلاء من المذكورين قبل ومن قال فيهم فطمسنا اعينهم فهم قوم لوط ومن عمل عملهم
والجملة كل احد يحشر على صورة ما اسند عليه في باطنه وتخلق من الاعمال سواء تمحض عمله عليه او غلب ويساق الى غاية سعيه و
عمله لان الله عز وجل اقام في سائر عالمه من يقوم بما يحتاجون اليه مما تبعثهم دواعيهم وميولهم عليه وجعل له خلفاء واعضاء
قائدين وسائقين يسوقون باذن الله كل عامل الى ما يسره له من عمله الذي خلق له بتمييز العلم القيومي وفي حديث ابي الطفيل عن
امير المؤمنين ع قال قلت يا امير المؤمنين ع اخبرني عن حوض النبي ص والاخرة في الدنيا ام في الاخرة فقال بل في الدنيا قلت فمن الذائد

في بيان ان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات

عليه قال نابيك فلير دنه او ليأتي وليصرفن عنه اعدائي وفي رواية ولاوردنه اوليائي ولاصرفن عنه اعدائي الحديث وذلك
كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وكل من الخلائق يكون مع من يعمل مثل عمله وهو قوله تعالى احشروا
الذين ظلموا وازواجهم اى اشباههم في اعمالهم الظاهرة والباطنة ومن انطوت سريرته على ميل ذاتي او طبيعي الى شيء فهو معه في بيته
ويحشر معه وفي الحديث يحشر المرء مع من احبه حتى لو احب احدكم حجرا لحشر معه لان المحبة يظهر من اعلى اكوان المحب فتكون من كينونته حقيقته
فيكون مثله من نوعه المشابه فيشاركه فيما يتصف به من ثواب وعقاب ومن هنا قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم **قال**
فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات النفسانية تؤدى الى تغير الصور والاشكال فكل ملكة تغلب على الانسان
في الدنيا يتصور في الآخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها
واغراضها النفسانية وخلق الاعضاء البدنية كالقلب والدماغ والكبد والطحال والانثيين وسائر الاعضاء والجوارح على حسب
مآرب النفس وهيئاتها الذاتية وكذا خلق لكل نوع من انواع الحيوانات الات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب
للسبع والظلف للفرس والجناح للطير والناب للحية والحمة للعقرب **اقول** ان تكرر الافاعيل بحيث تقع بغير توجه جديد
قصد خاص يوجب حدوث الملكات لان الذوات تتصف بآثار افعالها فتلك الصفة ان قويت بكثرة تكرر تلك الافعال حتى كانت
كالطبيعة الثانية بل طبيعة ثانية سميت ملكة اى قوة وقدرة وان لم تستقر لعدم دوام الفعل بل يقع غيره سمى حالا والملكات
النفسانية تؤدى الى تغير الصورة والاشكال ولكن لا تنسى ما ذكرناه لك سابقا ان الملكات النفسانية التي تغير الصورة حتى
يحشر الرجل يوم القيمة سبعا او خنزيرا ليس من ملكات الناطقة القدسية لان الناطقة لا تلبس شيئا من صور الحيوانات بل الناطقة
كما قال امير المؤمنين ع مفردها العلوم الحقيقية الدينية موادها التاييدات العقلية فعلها المعارف الربانية وقال ع في حديث كميل بن
زياد لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة
والحكمة ونقل عنه ع انه قال الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته
وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الحجة على كل جاحد وهي الصراط المستقيم
الى كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار الخ وانما هذه الملكات التي تؤدى الى تغير الصورة من النفس التي هي الامارة
بالسوء التي هي ضد العقل ومن النفس الحيوانية الحسية الفلكية التي قال فيها امير المؤمنين ع في حديث الاعرابي المتقدم فعلها
الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية والتي قال فيها في حديث كميل بن زياد لها قوى
خمس سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب فان هاتين النفسين هما الباعثتان للافعال التي تنشأ
عنها الملكات المغيرة للصورة الانسانية الى صور الشياطين والحيوانات فالملكات المغيرة بكسر الياء تنسب اليهما الا الى
النفس الناطقة لانها لا تصدر عنها الا الملكات المقررة الصورة الانسانية التي هي صورة الاجابة وصورة الاجابة هي
صورة الفطرة التي فطر الناس عليها لا انها من هيئة فعله فالملكات المغيرة من الحيوانية والامارة والصورة المغيرة بفتح الياء هي
الله م
صورة النفس الناطقة وليس معنى تغيرها انها بنفسها تنقلب الى صور الحيوانات او الشياطين وانما هي كانت متعلقة بالبدن
ما دام تحت سلطنة الناطقة فاذا استولت عليه الامارة والحيوانية ذهبت الصورة الناطقية واحتجبت بالكرسي وصور
البدن بما غلب عليه من الصورة الحيوانية او الصورة الامارة لان الناطقية نور والنور لا ينقلب الى الظلمة وانما تختفي بالمنير
فينبسط الظلمة في محل النور اذا ذهبت والصورة الانسانية [illegible] يرد في الاخبار انها نورية [illegible] الرضا ع [illegible] وانها
ترجع الى العرش والراجع منها الى الكرسي عائد الى العرش لانه من تأييداته فالمتغيرة انما هي الحيوانية والامارة [illegible] له فكل
ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الآخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين من اصحاب الائمة ليس
نمط الحكمة بحيث يرى ان هذا سر الحقيقة واما تحقيق ذلك وبيان ما خذه فهو انه يرى انما غلبت لان الحصة الحيوانية التي
في الانسان لم يكن [illegible] في نفسها [illegible] الا ان تلبس كل صورة فيصلح لها فصل [illegible] اهل والناطق والناهج
والناهق [illegible] والنفس الناطقة مادتها اشراق العقل وفصلها الناطق فالانسان فيه الحصة الاشراقية مع فصلها
الناطق وفيه حصة [illegible] انية وحصة من الامارة مجهولة بفصل معين بل ما دامت النفس الامارة لم تطمئن فلا فصل

في بيان ان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات

تحت فصل العقل لانه الان تلبّس صور الحيوانات والشياطين فقبل ان يتكرر الفصل من هاتين او من احديهما حتى كان
اثره ملكة هما داخلتان تحت فصل الحصة الانسانية بالتبعية اي ليس لاحدهما فصل فارق فيهما لازم لها بل الفصل القار
الانسانية هو الناطق والشخص من حيث وحدته لا يقبل الفصول المتعددة الا على جهة التعاقب فاذا لبست واحدة منها
من فصول جنسها ارتفع فصل الناطق حال حصول فصل لاحديهما حيواني او شيطاني فاذا لم يستقر بان يكون اثره ملكة وارتفع نزل
الناطق وهكذا كلما لبس صورة من صور الحيوانية او الشيطانية ارتفعت الصورة الانسانية فاذا ارتفعت كل صورة نزلت
الانسانية لا يزني الزاني وهو مؤمن فاذا زنى خرجت منه روح الايمان وبقيت فيه روح الاسلام فاذا تاب عادت اليه روح الايمان
فاذا تكرر الفعل من احدى الصورتين حتى كان اثره ملكة خرجت منه الانسانية بحيوانيتها اي بمادتها من التأييدات العقلية وبفصلها الناطق
اي بصورتها الناطقية وظهرت الصورة الحيوانية عليه اذا كان الفعل المتكرر من الحيوانية الحسية الفلكية او الصورة الشيطانية
عليه اذا كان الفعل المتكرر من الامارة بالسوء فالملكة الحيوانية او الشيطانية انما تغلب اذا خرجت عليها الانسانية بمادتها وصورتها
فيكون المحشور حيوانا او شيطانا ليس هو انسانا انقلب حيوانا الان المادة الانسانية والصورة الانسانية خرجا من الشخص فهو حيوان
كما قال تعالى ان هم الا كالانعام بل هم اضل او شيطانا كما قال تعالى شياطين الانس والجن لا كما توهم المصنف من انقلاب الانسانية حيوانية
ان قوله فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الاخرة بصورة تناسبها صحيح في الظاهر الا ان تبدل الصور ليس على الظاهر منافيا
لما نقول لان هذا الشخص خرجت منه الانسانية وصار الآن حيوانا لا انه الانسان كما مرّ فيه الحيوانية والانسانية ولكن الحيوانية
لم تكن مفعولة اكتفاء بفصل الانسان فلما تقرر فيها فصلها خرجت الانسانية لانها ما دامت موجودة لم يكن للحيوانية فصل
فالصور تتعاقب على الشخص ولا تجتمع فيه فاذا اطمأنت الامارة كانت العقل لاستيلاء العقل عليها حتى نسيت اعتبارها من نفسها
فيضمحل اعتبار الحيوانية لنفسها وقوله حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها واغراضها النفسانية صحيح
لكن في الحيوان الا في الانسان اي انما خلق الابدان الحيوانية في الحيوان لا في الانسان لان الصورة الناطقية لا تكون دواعيها الا
بما يحب الله ويرضى كما اشرنا اليه من كلام علي صلوات الله عليه وآله وكذا باقي كلامه يعني انه صحيح بمعنى ان الله سبحانه خلق الات كل
شيء بحسب دواعيه لا بحسب دواعي غيره فالصورة الحيوانية مخلوقة بحسب دواعي الحيوان لا الانسان فكل ما ذكره ومثل من مناسبة
الالات لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع الى اخره مؤيد لما ذكرناه **قال** ومن نظر الى اصناف الناس من كل صنعة
وعمل الكاتب والشاعر والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم يجد هيئات ابدانهم مناسبة لدواعي نفوسهم فان الهيئات ترد من النفوس
الى الابدان او لا كما ترقى من الابدان الى النفوس ثانيا فتصور في الاخرة بصورتها واليه الاشارة بقوله تعالى والمسكين اذان الانعام
والمغيرين خلق الله قال بعض اصحاب القلوب كم من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا رآه مشحونا بانواع المؤذيات من الشهوة
والغضب والمكر والحسد والتكبر والعجب والرياء وغيرها الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها
وقد تمثلت بصورها واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور السباع والبهائم وقد احدقت
به العقارب والحيات تلدغها وتنهشها والنار قد احاطت ولحرقته وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن تساعدها الرحمة
وتنجيها من العذاب لاجل الايمان والعمل الصالح اقول يقول ومن نظر الخ يعني ان من نظر بعين البصيرة وكانت له بصيرة
نور من عند الله بسبب [illegible] الى كل عامل لعمل وصانع لصنعه
كالكاتب والشاعر والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم يجد هيئات ابدانهم وتراكيب طبايعهم مناسبة لدواعي نفوسهم و[illegible]
لا شبهة فيه فان الشاعر [illegible] وهيئاته [illegible] موزونة الا ترى انه اذا اتى ببيت شعر وفيه [illegible]
طبيعته وعرف صحته وفساده لا بطبعه فلا ينطبق عليه شيء من الشعر المعوج والافاليس لشاعر لان طبع الشاعر موزون
بوزن البحور التي تجري عليها طبعه او تطبعه وما لم يكن كذلك لم يتأت له الشعر حتى لو كان بحر لم يكن طبعه موزونا به ولا تطبعه لم
يصدر منه فان العرب مع فصاحتهم وبلاغتهم ودواوينهم الشعرية يفتخرون ولم ينقل عن احد منهم شعر [illegible] كان مثل قول
الشاعر من لا ترى الشمس عينه ولا ترى البدر مقلته ولا الصبح الا شرب بنفعه قنديل فانت ذا في اعتقادك [illegible] هذا
الظماء ماء بحار السبعة ولا تبل غليل والحاصل ان هذا شيء [illegible] فيه على ظاهره اشكال وان كان لو نظر في حقيقته

المناسبة

فی بیان ان هیئات الفعلیة انما تنشأ من قوابل المفعولات

المناسبة ظهر خلافه وهو انه هل باعثها فی البدن تصور النفس تلک الملکة وتصور البدن علی ذلک فالجواب ان الباعث فی النفس تصور البدن بتلک الهیئة لان صورته علی تلک الهیئة مقتضیة لفعل النفس ما یناسب تلک الصورة کما قال العلماء فی قصة السامری حیث صنع الذهب بصورة العجل فلما وضع فی فمه التراب الذی قبضه من اثر جبرئیل من فرس الحیوة خار ولو انه صنعه انسانا ووضع فی فمه التراب تکلم ولو صنعه کلبا نبح او فرسا سهل ولیس ذلک الا لان الروح تابعة فی تشخصها التشخص الجسد وقد یستفاد مما تقدم من کلامنا ترجیح الوجه الثانی وفی قوله عم السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه اشارة او تصریح بذلک وکذا فیما روی عنه عم معنا ما ان النطفة اذا وقعت فی الرحم امر تعالی ملکین خلاقین فاقتحما بطن المرأة من فیها فیقولان یا ربنا نخلقه ذکرا ام انثی فیأمرهم بما اراد ثم یقولان یا ربنا نخلقه سعیدا ام شقیا فیامرهم بما اراد ومن عرف هذا عرف ان البدن تکون قبل الروح کما هو مذهب المحققین ولنا کالماء والهوا انقدر وتتصور بهیئة الاناء ظهر له صحة الوجه الثانی وقولنا ان البدن تکون قبل الروح علی ما هو اختیار المحققین لا ینافی ما دل علی کونها قبل الابدان باربعة الاف سنة لان تقدم الارواح علی الابدان تقدم دهری وتقدم الابدان علی الارواح تقدم زمانی ومثاله فی الشاهد ما مثلنا به قبل ذلک بحبة الحنطة التی هی آیة الروح فانها قبل العود الاخضر والسنبلة ولیس المثمر للعود الاخضر هو الحبة المعروض للعرض وانما المثمر له هو النفس النباتیة وان الحبة عدمت صورتها فی العود الاخضر وبطل ترکیبها ولکنت طبیعتها فی غیب العود الاخضر حتی تلقح السنبلة فتظهر الحبة من غیب العود الاخضر علی حسب قوة العود والسنبلة وضعفهما فی القوة والضعف فافهم واقبل ما کشفت لک من الاسرار المکتومة عن الاغیار وقوله فان لهیئات ترتقی من النفوس الی الابدان اولا کما ترتقی من الابدان الی النفوس ثانیا فیه ان الهیئات الواردة من النفوس عبارة عن مظاهرها وهی صفة النفوس الظاهرة من آثارها من حیث هی ظاهرة وهی مواد الابدان فانها وان کانت اعراضا بالنفوس الا انها جواهر بالبدن کما هو شان المعلولات بالنسبة الی عللها الحقیقیة فهیئتها الواردة منها الی البدن هیئة فعلیة لا ذاتیة لان افعالها منوطة بالاجسام ومثال ذلک حبة الحنطة المزروعة فان هیئتها الواردة علی العود الاخضر هیئة فعلیة والعاملة فیه هی الحاملة لفعلها وهی النفس النباتیة فانها هی الحاملة لتلک الهیئة الفعلیة کما ان النفس النباتیة فی العود الاخضر والسنبلة هی الحاملة لهیئة الحبة الفعلیة والهیئات الفعلیة انما تنشأ من قوابل المفعولات لان الافعال تجری فی المفاعیل علی حسب قابلیتها فاذا تقدرت صورة فعل النباتیة علی هیئة قابلیة البدن وتحققت کانت مطرحا ومتعلقا لافعال النفس بمعنی ان النفس تجری فی افعالها علی حسب مقتضی هیئة ذلک البدن فان کانت تلک الهیئة مطابقة للفطرة الانسانیة کانت لا تجری علی مقتضیها من الافعال الا ما یکون مطابقا لامر الله ومحبته فتکون الملکات الناشیة عن تلک الافعال مقررة ومؤکدة لتلک الهیئة البدنیة وان کانت مخالفة للفطرة الانسانیة کانت الافعال المطابقة لامر الله ومحبته لا تجری علی مقتضیها وانما تجری علی مقتضاها ویتعلق بها من الافعال ما یخالف امر الله ومحبته و النفس الناطقة القدسیة لا یصدر عنها فعل یخالف امر الله ومحبته لان ما دونها التأییدات العقلیة والعقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان بل تکون مرفوعة التصرف بحیلولة افعال النفس الحیوانیة الحسیة الفلکیة لانها هی التی یکون فعلها الحیوة والحرکة والظلم والغشم والغلبة واکتساب الاموال والشهوات الدنیویة کما قال امیر المؤمنین عم وبحیلولة افعال النفس الامارة بالسوء وانفعالها وانفعالها المقتضی الهیئة المخالفة لامر الله ومحبته فیلبس البدن بملکات افعالهما صورة ما غلب من ملکاتهما فیهما فان النفسان هما المتصورتان بصور الشیاطین والحیوانات واما الناطقة اذا کفت عن التصرف فانها تلحق بالکرسی و لا تلبس شیئا من صور الشیاطین والحیوانات ولیس شیء من هیئات ذات الناطقة یرد علی البدن ولا شیء من هیئاته یرتقی الی ذات الناطقة وان کان فی الهیئة الموافقة لامر الله ومحبته وانما الوارد النازل آثار افعالها کاشراق الشمس علی الجدار علی نحو ما قررنا وشاهد هذا بعد العقل من النفس قول امیر المؤمنین عم فیما روی عنه ان بعض الیهود اجتاز به عم وهو یتکلم مع جماعة فقال یا ابن ابی طالب لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون منک شان من الشان فقال عم وما تعنی بالفلسفة الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه ومن قوی اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه ومن سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة ومن تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری ولیس له عن هذه الغایة مغیر فقال الیهودی الله اکبر یا ابن ابی طالب فقد نطقت

فى بيان ان هيئة الفعلية انّما ينشأ من قوابل المفعول

بالفلسفة جميعًا فى هذه الكلمات رضى الله عنك الخ فافهم كلامه ع فى قوله قوى اثر النفس فيه فان اثر الشئ يراد منه ما احدث
بفعله وفى قوله فقد تخلّق بالاخلاق النفسانيّة فانه كما تخلّق الجدار بالاخلاق الشمسية اى استنار باثرها الذى هو اشراقها
فقوله فليتصوّر فى الآخرة بصورتها يعنى بصورة ذاتها او الحق انّه يتصور بصورة اثرها اى اثر فعلها كما فى الجدار والفعل يعطى
هيئته على حسب قابليته والّا لكان العبد مظلومًا واذا كانت الصورة فيما يخالف مقتضاها امر الله ومحبته كانت الملائكة المؤثرة
ناشية من افعال النفس الحيوانية او الامارة وليس للناطقة فى شئ من ذلك مدخل الا بفعل ولا محبة وكل ذلك بخلاف ما
يقوله المصنف ويريده وقوله واليه اى الى ما يدّعيه من ان الملكات المغيرة للصور الانسانية الى الصور الشيطانية والحيوانية تكون من
افعال الناطقة القدسية الاشارة بقوله تعالى والمبتكين اذان الانعام والمغيّرين خلق الله والمبتكون الشاقّون اذان الانعام علامة على
كونها لا تؤكل لحومها ولا تركب ظهورها وهى التى اشار فيها اليها بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام روى ان
البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن فان كان الخامس ذكرا نحروه واكله الرجال والنساء وان كان الخامس انثى بحروا اذنها اى شقّوا
وكانت حراما على النساء لحمها ولبنها فاذا ماتت حلّت للنساء والسائبة البعير يسيّب بنذر ويكون على الرجل ان سلّمه الله عز وجل
من مرضه او بلّغه منزله ان يفعل ذلك والوصيلة من الغنم كانوا اذا ولدت الشاة سبعة ابطن فان كان السابع ذكرا ذبح واكل منه
الرجال والنساء وان كان انثى تركت فى الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها ولم تذبح وكان لحمها حراما على النساء
الّا ان يموت منها شئ فيحلّ اكلها للرجال والنساء والحام الفحل اذا ركب ولد ولده قالوا قد حمى ظهره ويروى والحام من الابل اذا
نتج عشرة ابطن قالوا قد حمى ظهره فلا يركب ولا يمنع من كلاء ولا ماء فالفاعلون ما ذكرهم المبتكون اذان الانعام اى الشاقون
وسمّوا الانعام لاجل علامات تناسب اغراضهم فيما يؤمرون به والمغيّرون خلق الله ظاهرا بمعنى المبتكين لانّهم بشقّهم
اذانها بغير امر الله وانما افتروا الكذب عليه تعالى فقد غيّروا خلق الله فى الكون وفى الحكم وفى التأويل انّهم استولوا على ضعفاء
ورسموهم واستخدموهم فى شهوات انفسهم فهم رعاياهم وانعامهم وشقّوا اذان قلوبهم بما صرفوها الى شئونهم فى معاصى
الله وغيّروا خلق الله فان الله سبحانه انّما خلق الناس لاوليائه ع وخلق لهم ما يتبعون بها اولياءه فى طاعته ولكنّ الذين كفروا   قلوبًا
يفترون على الله الكذب حتى سمّوا انفسهم باسمائهم التى هى اسماؤه فهم الذين يلحدون فى اسمائه لانّهم سمّوا انفسهم
باسماء اوليائه ع وسمّوا رعيّة الاولياء وانعامهم بميسم طاعتهم والله سبحانه خلقهم على فطرة طاعته فغيّروا خلق الله
الى فطرة طاعتهم وصورة فطرة طاعة الله وطاعة اوليائه ع هى الصور الانسانية وصورة فطرة طاعة المفترين على الله
الكذب هى الصور الشيطانية والحيوانية وهى من النفس الامارة والنفس الحيوانية لا من الناطقة القدسية وقول اصحاب
القلوب يعنى بهم بعض الصوفية واشباههم من الحكماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه فى الدنيا رآه مشحونا بالموذيات
يريدون به انّه يجد باطنه مشحونا من الامور القبيحة من الشهوة التى هى منشاء الملكات النفسانية الحيوانية والغضب
الذى هو منشأ الملكة النفسانية السبعيّة والمكر والحسد والتكبّر والعجب والرياء التى هى منشاء الملكات النفسانية الشيطانية
وهى التى تتصوّر بها النفس الحيوانية والشيطانية وصور هذه الصور تنتقش فى ارض البرزخ بل و[illegible] اسبابها فاذا
وضع فى قبره اول من يأتيه رومان فتّان القبور فيولج الروح فيه الى حقويه ثم يأمره فيكتب جميع اعماله فى قطعة من كفنه
ثم يطوقه بها فى عنقه فتكون اثقل عليه من جبل احد وهو قوله وكلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه الاية ثم يأتيه منكر
ونكير فيحاسبانه باعماله ثم يفتحان له من عند رأسه بابا الى وادٍ مدّ بصره كلّه مشحون من صور تلك الافعال والملكات التى
انتقشت فى تلك الارض ارض البرزخ وهو كلاب وخنازير وسباع وقردة وحيّات وعقارب وخيل وبغال وحمير و
سائر انواع الحيوانات وسائر انواع الشياطين وسائر انواع الجان كل منها على صور مختلفة وكلّ منها مقبل عليه وقاصد
له بالاذيّة ولا ملجاء له عنها الا انّها لازمة له كلزوم الظلّ للشاخص وتلك هى هول المطلع وهذه الامور يشاهدها
من كشف الغطاء عن بصيرته لا خصوص تلك الطائفة وعبارة المصنف لا تفيد بظاهرها ارادة الخصوص ولكن المعروف
من طريقته انّ ما سوى اولئك محجوبون وان رأوا شيئا رأوا غير ما هو الواقع فلذا قلت لا خصوص تلك الطائفة ولذا
قالوا وقالوا الآن اكثر الناس محجوب بالغين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها وقد تمثّلت بصورها

فاشكال ١١

واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور البهائم والسباع وقد اشرنا لك مرارًا
ان النفس المتشكلة هي الحيوانية الحسية الفلكية او الشيطانية اعني الامارة ولقد ليرى ان
العقارب والحيات قد احاطت به تلدغها اي تلدغ النفس وتلسعها والنار قد
احدقت واحاط به سرادقها قال المصـ وانما هي ملكات وصفات ذميمة الحاضرة
الآن تساعد الرحمة اي الانسان وتنجي نفسه من العقاب لاجل
الايمان والعمل الصالح وقد سمعت ما قلنا في رده
قوله ان كل ما في الاخرة من نوع الاعتقادات
والنيات تم جزء الثاني من
شرح العرشية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين **وبعد** قال العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي
هذا الجزء الثالث من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا **قال** قاعدة في النفختين قال الله تعـ و
نفخ في الصور فصعق من في السموات الاية واعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها والصور بسكون الواو و
قرئ بفتحها ايضـ جمع الصورة ولما سئل النبي صـ واله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة
والضيق واختلف في ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكل منهما وجه فاذا تهيأت الصور كانت فتيلة استعدادها
كالفحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها فتبرز بالنفخ والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة
فتمر بها فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الثانية على تلك الصور المستعدة لارواحها كالسراج للاشتعال بل الاستنارة
فاذا هم قيام ينظرون واشرقت الارض بنور ربها فتقوم تلك الصور احياءً ناطقة فمن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا
واليه النشور ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا هذا وكل ينطق بحسب عمله وحاله **اقول** قوله واعلم ان النفخة نفختان نفخة
تطفئ النار ونفخة تشعلها في الجملة وعلى الظاهر صحيح واما على التحقيق فهو كلام من لا يتصور ذلك فان النفختين مختلفان في الابتداء
وذلك لان نفخة الصعق نفخة جذب بان يجذب النفس بفتح الفاء الى الجوف واسرافيل عـ ينفخ في نفخة الصعق وهي النفخة الاولى
نفخة جذب فينجذب الارواح الى الصور وتدخل كل روح في ثقبها وتنفكك اركانها وتبطل تركيبها كما قال امير المؤمنين عـ
في حديث الاعرابي في وصف النفس الحيوانية ونفخة الفزع والبعث نفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء فاذا نفخ
اسرافيل نفخة الدفع وهي النفخة الثانية فتمر الحقيقة الاولى هي حقيقة العبد من ربه وهي النور والفؤاد والوجود الذي
هو المادة على العقل في خزائنه وهو نائم تحت ظل الشجرة البيضاء فيتعلق بها ثم على النفس وهي نائمة تحت ظل الشجرة الخضراء
فتتعلق بها ثم على الطبيعة وهي نائمة تحت قبة الياقوت فتتعلق بها ثم على الهباء الجوهري وهو نائم في هواء الجهل فتتعلق بها
ثم على الصورة في الاظلة الشبحية فتتعلق بها فتنزل بما تعلق بها الى طينة الشخص المستديرة في قبره وهي مادة جسده الذي
كان في الدنيا المصورة بمقتضى صور اعماله فتلبسها ثم ينشق التراب من قبره فاذا هم قيام ينظرون **واقول** ويحتمل ان
يكون رد من قال في تمثيله ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها هو ما ذكرنا وان كان بعيدًا الان قوله تطفئ
النار وقوله فينفخ اسرافيل عـ نفخة واحدة فتمر عليها فتطفئها يشعر بفناء الارواح وليس كذلك وانما الاجساد والارواح
باقية نعم هي متفككة الاجزاء والاعضاء بين النفختين مدة اربعمائة سنة وفيها تبطل حركتها وتركيبها فاذا نفخ
في الثانية تركبت وحييت وقوله والصور بسكون الواو وقرئ بفتحها ايضـ جمع الصورة فالمراد بالصور بسكون الواو قلب
الانسان الكبير وهو المنفوخ به لان النفخة تقع او لا فيه ولذا قيل نفخ في الصور وتخرج منه على الارواح وبفتح الواو جمع
الصورة وهو المنفوخ فيه اولا ولما سئل النبي صـ عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل عـ ولما قام الدليل
كما مر عن الرضا عـ قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يكون الا بما ههنا الخ وكذا عن ابائه عـ وثبت ان

قاعدة في النفختين

التي

الصور

فائدة فى النفختين

الصور بسكون الواو قلب الانسان الكبير يدل على ان هيئته كهيئة قلب الانسان الصغير لان فى كل شى مثله فيكون هيئة الصور كالجسم الصنوبرى الذى فى صدر الانسان هكذا [رسم: خروج النفس الاول / موضع النفخ] قال فوصف بالسعة والضيق نعم كما مثلنا وقوله واختلف فى ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكل منهما وجه واقول اما ذكر مجرد الاعلى والاسفل فله وجه بالاعتبار وبعد ارادة الاعلى مثلا بالمخروط كما ترى فهو اوسع باطنا واضيق ظاهرا لانه اخر القلب وخزانته واما الشعبتان فهما الاذنان اى اذناء القلب اليمنى الى جهة اهل السموات واهل الحجب واليسرى الى جهة اهل الارض وينبغى خروج الصوت فى نفخة الجذب من الايسر الذى يلى الارض لانه فى النفخة الاولى قبل الدنيا فى نفخة البدء كان من العليا قبل السفلى لانها وان كانت من العود الا انها بالنسبة الى نفخة الصعق كالبدء وقوله فاذا تهيأت الصور كانت قبلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار التى كمنت فيها يريد بهان الصور التى هى العادة مستعد للحيوة كاستعداد السنبلة للحبة الكامنة فيها وكاستعداد الفحم للاشتعال بما كمن فيه من النار عند النفخ عليها فان النار المشتعلة فى الفحم اذا مر بها النفخ طفأها واذا كان فى الفحم نار غير مشتعلة فمرّ بها النفخ اشتعل ومن التمثيل يستفاد انه يرى ان الروح كامنة فى الصور ويدل عليه قوله والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التى فيها فيلزمه ان تحل الصورة فى قبرها ان تكون اما انها قائمة بمادة او لا فان كانت قائمة بمادة فاما ان تكون هى مادتها فى الدنيا كما نقول ويلزمه خلاف قوله او غيرها ويلزم خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة وان كانت قائمة بغير مادة خلاف المعقول لان الصورة عرض لا يقوم بدون معروض وان كانت ليست فى قبرها فاما ان تكون قائمة بروحها كما هو ظاهر قوله التى كمنت فيها وقوله والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التى فيها ويلزمه خلو الارض منهم اصلا وهو خلاف الكتاب والسنة او بغير روحها وهو خلاف المعقول فلا يصح شى من قوله اذ لا يخرج عن هذه الاحتمالات فان قلت فاذا ابطلت جميع الشقوق فما تقول انت الذى يصح فى كيفية الاحيا قلت ما رواه على بن ابرهيم فى تفسيره عن على بن الحسين عليهما السلم قال سئل سائل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء الله فقيل له فاخبرنى يا بن رسول الله صـ كيف ينفخ فيه فقال اما النفخة الاولى فان الله يامر اسرافيل فيهبط الى الارض ومعه الصور وللصور راس واحد وطرفان بين طرف كل راس منهما ما بين السماء والارض قال فاذا رات الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الارض ومعه الصور قالوا قد اذن الله فى موت اهل الارض وفى موت اهل السماء قال فهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة فاذا راوه اهل الارض قالوا قد اذن الله فى موت اهل الارض قال فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذى يلى الارض فلا يبقى فى الارض ذو روح الا صعق ومات ويخرج الصوت من الطرف الذى يلى السماء فلا يبقى ذو روح فى السموات الا صعق ومات الا اسرافيل فيمكث فى ذلك ما شاء الله قال فيقول الله لاسرافيل يا اسرافيل مت فيموت اسرافيل فيمكثون فى ذلك ما شاء الله ثم يامر السموات فتمور ويامر الجبال فتسير وهو قوله يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا يعنى تبسط وتبدل الارض غير الارض يعنى بارض لم تكسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحاها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته وقدرته قال فعند ذلك ينادى الجبار بصوت من قبله جهورى يسمع اقطار السموات والارضين لمن الملك اليوم فلا يجيبه مجيب فعند ذلك يقول الجبار عز وجل مجيبا لنفسه لله الواحد القهار وانا قهرت الخلائق كلهم وامتهم انى انا الله لا اله الا انا وحدى لا شريك لى ولا وزير وانا خلقت الخلق بيدى وانا امتهم بمشيتى وانا احييهم بقدرتى قال فينفخ الجبار نفخة اخرى فى الصور فيخرج الصوت من احد الطرفين الذى يلى السموات فلا يبقى فى السموات احد الا حيى وقام كما كان وتعود حملة العرش ويحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق للحساب قال الراوى فرايت على بن الحسين عـ يبكى عند ذلك بكاء شديدا وعن الصادق عـ اذا اراد الله ان يبعث الخلق امطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وقال اتى جبرئيل عـ رسول الله صـ فاخذ بيده فاخرجه الى البقيع فانتهى به الى قبر فصوت بصاحبه فقال قم باذن الله فخرج منه رجل ابيض الراس واللحية يمسح التراب عن راسه وهو يقول الحمد لله والله اكبر فقال جبرئيل عـ عد باذن الله ثم انتهى به الى قبر اخر فقال قم باذن الله فخرج منه رجل مسود الوجه وهو يقول يا حسرتاه يا ثبوراه ثم قال له جبرئيل عـ عد الى ما كنت فيه باذن الله عز وجل فقال يا محمد هكذا يحشرون يوم القيمة والمؤمنون يقولون هذا القول وهؤلاء يقولون ما ترى اخى اقول هكذا كيفية الاحياء وكيفية الاماتة قبل ذلك وبيان ما اقول انه اذا اراد الله اماتة الخلق

[حاشية: لان نفخة الجذب فى الصور فتكون بعكس الترتيب للدنيا فاحفظه / كذلك النفخة الثانية نفخة البعث الى السفلى الا ان العليا افضل السفلى]

[حاشية: يبكى عـ]

في بيان ان القيمة قيامتان

اسرافيل فينفخ في الصور نفخة الصعق نفخة جذب وانما قال علي بن الحسين ع فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض لان النفس
المجذوب لا يحس بصوتها الا ما كان خارج القرن فيموت اهل الارض اولا لانهم اخر من احيي في البدء وذلك في مدة مثل ما احيوا
وقبله باعتبار حيوتهم في الدنيا والبرزخ ثم يخرج الصوت بالنفخ كالاول من الشعبة اليمنى فيموت اهل السماء الدنيا في مثل ما
مضى وضعفه وهكذا جميع اهل السموات على الترتيب ثم ملائكة الحجب وبتلك النفخة نفخة الجذب يرجع كل شيء الى اصله فتبطل المركبات
فتمور السماء مورا اي تضطرب يعني يذهب منها ما اخذها من غيرها من اعراض الدنيا والبرزخ ويرجع اليها ما اخذ منها سائر
الحيوانات من النفوس والاجزاء في تشتد بساطتها فتكون وردة كالدهان وتسير الجبال سيرا وتبسط الارض وتبدل الارض غير
الارض كما قلنا في قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها وذلك لان الارض خلقت صافية شفافة فكثفت بذنوب بني ادم فاذا صفيت وتحتت
الذنوب واعراضها باهلها عادت على صفائها كما خلقت اول مرة وليس كما توهم المصنف ان الارض المعادة غير هذه الارض وانما تعاد
صورتها وهو غلط وخطاء ولهذا قال علي بن الحسين ع يعني بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات
كما دحاها اول مرة فان قوله كما دحاها اول مرة صريح في ان المعاد هو هذه الارض لانها هي المدحوة اول مرة واما قوله ع لم
يكتسب عليها الذنوب فيريد بها هذه الكثافة كما قلنا في بدلناهم جلودا غيرها ثم قوله ع ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة
يريد انه تعالى اذا ابطل الاشياء وفككها لم يبطل دينه وذكره ويكون القائم بحر الماء الذي جعل منه كل شيء حي اعني وجهه
الذي لا يفنى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهو محمد ص واهل بيته الطاهرين ص فانهم هم الذين عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون هكذا قال جعفر بن محمد ع وروي عنهم ع انهم هم القائلون
بامر الله لمن الملك اليوم وانهم هم المجيبون بقوله لله الواحد القهار واعلم انه اذا نفخ في الصور نفخة الصعق انجذب كل روح الى
ثقبها كما اشرنا اليه وفي الثقبة ستة مخازن ومنها اخذ اركان الروح فاول مخزن تلقي فيه صورتها المثالية وشبحها وفي
الثاني حصتها الهبائية وهي كالحصة الماخوذة من الخشب لعمل السرير قبل تقديره وفي الثالث طبيعتها وفي الرابع صورتها الجوهرية
وفي الخامس رقيقتها الروحية وفي السادس معناها العقلي فاذا نفخ نفخة الاحياء والنشور تركبت كما تفككت فاذا اراد الله سبحانه
النشور امطر ماء من الصاد وهو بحر من ماء تحت العرش رائحته كرائحة المني وهو ابرد من الثلج واحلى من الشهد وهو الذي توضأ
منه رسول الله ص ليلة المعراج فقال له جبرئيل ادن من صاد فتوضأ للصلوة امطر على الارض اربعين صباحا فتكون وجه الارض
بحرا واحدا فتضربه الريح فيتموج فيجتمع اجزاء كل شخص في قبره على صورته التي يحشر عليها فتنبت اللحوم كل في قبره كما تنبت الكماة في هيئة
الارض فاذا نفخ اسرافيل بامر الله نفخة الاحياء تطايرت الارواح وقصدت كل روح جسدها في قبره فتدخل في الجسد الذي تألف
بعد تصفيته من الاعراض الغريبة فتتحد به اتحاد اشتياق ووفاق فلا تنفك عنه ابدا للاتحاد المذكور بعد ازالة الموانع الغريبة
وبرهانه مذكور في العلم الطبيعي المكتوم وقوله فتقوم تلك الصور مبني على مذهبه من ان المعاد انما هو الصور واما المواد فانها
تفنى ونحن نقول فتقوم تلك الاجساد التي كانت في الدنيا لابسة صور اعمالها احياء لعود ارواحها اليها التي خرجت منها في دار
الدنيا لان هذه الاجساد عاملة مع ارواحها فهي المعادة للثواب والعقاب **قال** قاعدة في القيمتين الصغرى والكبرى اما
الاولى فمعلومة لقوله ص من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو والراسخون في العلم
وكل ما في القيمة الكبرى له نظير في الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ونشأتها جميعا
والموت كالولادة والقيامتان الصغرى والكبرى كالولادتين الصغرى وهي الخروج من بطن الام ومضيق الرحم الى فضاء الدنيا
والكبرى هي الخروج من بطن الدنيا ومضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة **اقول** القيمة قيامتان
صغرى وكبرى اما الكبرى فهي المعلومة التي تعاد فيها الاشياء الموجودة في الدنيا بعد تفرق اجزائها واما الصغرى فالمسماة
بالقيامة باعتبار التاويل والمجاز من امات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته وحارت سموات حواسه الباطنة وسيرت
جبال انيانه وشهواته وقام قائم عقله حتى ملأ ارض جسده قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ومن مات في هذه الدنيا و
خرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته كما قال ص وعرف ما هو عليه من خير او شر وهو قوله تعالى وجاءت سكرة الموت
بالحق اي بما ختم الله به من اهلها المراد بهذا المعنى يحتمله في طائفتين من الناس الاولى من محض الايمان محضا فان ملك الموت يقول

في بيان ان القيمة قيامتان

له اما ما كنت تحذره فقد امنك الله منه واما ما كنت ترجوه فقد ادركته ابشر بالسلف الصالح مرافقة رسول الله ص وعلي وفاطمة ع والثانية من محض الكفر والنفاق محضا فيقول له ملك الموت يا عبد الله اخذت فكاك رهانك اخذت امان براءتك تمسكت بالعصمة الكبرى في الحيوة الدنيا فيقول لا فيقول ابشر يا عدو الله بسخط الله تعم وعذابه والنار اما ما كنت تحذره فقد نزل بك اما الطائفة الثالثة فهم الذين لم يمحض الايمان من المؤمنين ولا الكفر والنفاق من الكافرين والمنافقين وهؤلاء لم يأتهم الموت بما هم عليه لانهم لم يتبين الهدى من الضلالة فهؤلاء يلهى عنهم فهم موقوفون لامر الله فيكون قوله ع كما على اهل البرزخ وهم الطائفتان الاوليان والقيمة الصغرى اطلاق من حيث المعنى ويراد بها قيام القائم من آل محمد ص او رجعتهم ع الذي اولها خروج الحسين ع او مطلق ظهور دولتهم التي اولها ظهور قائمهم ع واخرها خروج رسول الله ص ومما يدل على ذلك حشر كثير من الاموات ومن الايات كثير مثل قوله فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم انه عند قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه وسهل مخرجه واية القيمة الكبرى بعد هذه الايات يوم نبطش البطشة الكبرى انا منتقمون والقران فيه كثير ومما يدل ما روي عن الصادق ع قال ما معناه ان الذي يحاسب الناس في الرجعة هو الحسين بن علي ع فقيل له ويوم القيمة قال انما في يوم القيمة بعث الى الجنة وبعث الى النار والحاصل ان اطلاق القيمة على الرجعة هو المعروف من مذهب اهل البيت ع وهو اولى من اطلاقها على من امات نفسه او مات بخروج روحه من جسده وقوله واما القيمة الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو والراسخون في العلم فاما انه مطلع على وقت قيامها فمما لا شك فيه واما الراسخون في العلم فالامور المحتومة يعلمونها والتوقيت بالتعيين لتلك المعلومة المحتومة موقوف على التعيين وتعيين القيمة الكبرى فيها خلاف فقيل بعدمه لقوله تعم وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا وقد نص كثير من المفسرين بان ما في القران وما ادريك فقد اخبره وما فيه وما يدريك فانه لم يخبره ولقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها انما انت منذر من يخشيها وقوله تعم قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تاتيكم الا بغتة وامثال ذلك وقيل باطلاعهم ع لعموم الاخبار الدالة على ان الله تعم اعلمهم بما كان وما يكون والذي يترجح عندي الاول بمعنى ان الادلة على الاخبار بها ليست صريحة في التوقيت على جهة التعيين ولو وجد فيها ما يدل على ذلك لم يكن على جهة الحتم وكون الاعلام بالتوقيت على جهة الحتم فيما لم يقع بعيد نادر الوقوع بل كان حال المعلمين به يقتضي عدم الحتم فيما لم يقع كما دلت عليه الاخبار مثل قول علي ع لميثم التمار لولا اية في كتاب الله وهو قوله تعم يمحوا الله ما يشاء ويثبت لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة وهو السر في اخبار العلماء الراسخين الذين اخبرهم سبحانه انهم ملاقوه غدا اخبر عنهم انهم يظنون انهم ملاقوا ربهم مع انهم يتيقنون ولكنهم تادبوا العلمهم بربهم انه تعم لو شاء لحجبهم عنه فقال الذين يظنون فاتى بلفظ الظن جمعا بين صدق وعده ومقتضى تسلطه فانه يمحو ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقوله وكل ما في الكبرى له نظير في الصغرى ظاهر لان ما في الصغرى كالبذر لما في الكبرى اذ ليس في الصغرى الا ما نزل من الخزائن وكل شيء يعود الى اصله ومما يدل على ذلك قول الباقر ع لما سئل عالم النصارى فقال من اين ادعيتم ان اهل الجنة يطعمون ويشربون ولا يحدثون ولا يبولون وما الدليل فيما تدعونه من شاهد لا يجهل فقال الجعفر ع فقال ابي ع دليل ما ندعيه من شاهد لا يجهل الجنين في بطن امه يطعم ولا يحدث الخ فقد اشار ... الى ان ما هنا المنتظر ومثاله ... هنا حتى انهم قالوا ان دليل ان نهر الخمر في الجنة ينبت على ثمانية اشجار ... متعلقات ... ان نظر ذلك موجود في جزيرة الوقواق كما هو متحقق عند اهل التواريخ ومن شاهد ذلك من التجار وقال ع الدنيا مزرعة الاخرة وقول الرضا ع المتقدم وقوله ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها يريد بان معرفة يوم القيمة وكيفية المعاد هو معرفة النفس الخ صحيح على ... مراده لان معرفة النفس لا تكون علما صحيحا الا اذا كانت ماخوذة عن الهادين ع ولو كانت على نحو معرفته للنفس ... اجسام ... وانما اعادة صورها ... من معرفة النفس فاني ... معرفة النفس على هذا وهو يشير الى ما قرره من الاصول

في بيان من اراد معرفة القيمة

السبعة والقواعد التي ذكرها وقد تقدم الكلام على بطلان كلها وقوله والموت كالولادة الخ هذا من معرفة النفس عنده التي يستدل بها على معرفة يوم القيمة والمعاد واعلم ان الموت في الدنيا وان كان دليلا على نمط ما يستدل به الهداة ع الا انه لا يهتدي اليه كل ناظر بعين غيرهم ع لان الموت في الدنيا في قوس الصعود وهو قوس القيمة والمعاد والقاعدة عندهم ان يستدل بما في قوس النزول على مقابله مما في قوس الصعود نعم على نمط استدلال هؤلاء ع الولادة ولادتان ولادة الجسمانية وولادة دنيوية فالاولى تظهر فيها النفس الحيوانية من غيب النباتية والثانية تظهر فيها الناطقة من غيب الحيوانية فالولادة الاولى فيها تخرج النفس من الجسم وهي اية الموت من هذه الدنيا التي تخرج فيها النفس من الجسم والولادة الثانية فيها تخرج النفس الناطقة من النفس الحيوانية وهي اية خروج النفس الناطقة من النفس البرزخية وسكرة النفس الحيوانية حال الولادة الجسمانية كسكرة الموت حال خروج النفس من البدن بالموت في الدنيا وسكرة النفس الناطقة حال الولادة الدنيوية وخروجها من النفس الحيوانية كسكرة النفس الناطقة من النفس البرزخية بين النفختين وصحو النفس الحيوانية وانتباهها بعد الولادة الجسمانية كصحو النفس الناطقة وانتباهها بعد الموت في هذه الدنيا وخروجها من البدن ومن الدنيا وصحو النفس الناطقة وانتباهها بعد الولادة الدنيوية كصحوها بعد الخروج من البرزخية بعد النفختين فهنا ولادتان للدنيا وولادتان للآخرة فما في الدنيا مثال ما في الآخرة ودليله فالخروج من الولادة الجسمانية تخلص النفس الحيوانية من مضيق الاجسام ومما نجها اية الخروج تخلص النفس الناطقة من مضيق الدنيا وسجنها ومضيق الابدان الكثيفة وتعلقها والخروج من الولادة الدنيوية تخلص الناطقة من مضيق الحيوانية وتعلقها بكثافات شهواتها ودواعيها اية الخروج من البرزخية بتخلصها من جميع الاعراض الغريبة وقوله ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة يشير الى الاستدلال بالاية الشريفة على قاعدة مقررة لا يختلف فيها العارفون وهي ان الصانع عز وجل واحد والصنع واحد والمصنوع واحد بنمط واحد وانما تعددت المصنوعات واختلفت وتعاقبت بحيث تقدم بعضها على بعض وتفاصلت باختلاف قوابلها ومتمماتها كالكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة وكالوضع والاذن والاجل والكتاب وكالنسب والتضايف وغير ذلك من شرائط كل واحد منها وهذا ظاهر مشاهد عند اهل العلم ليس فيه بينهم اختلاف **قال** فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى ورجوع الكل اليه تع وعروج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وظهور الحق بالوحدة التامة وفناء الجميع حتى الافلاك والاملاك كما قال تع فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى فليتامل الاصول التي بسطناها في الكتب والرسائل سيما ما في رسالة الحدوث ومن امكن له ان يعرف كيفية حدوث العالم بجميع اجزائه بعد ما لم يكن بعدية زمانية من غير ان ينقدح به شيء من الاصول العقلية ولا ان ينثلم به تنزيه الله وصفاته الحقيقية عن وصمة التغير والتكثر فقد امكن له ان يعرف خراب العالم وما فيه وزواله واضمحلاله بالكلية ورجوعها اليه ومن انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام ولم يذق هذا المشرب بذوق العيان او بوسيلة البرهان او لانه مغرور بعقله الناقص او لضعف ايمانه بما جاء به الانبياء **اقول** يريد ان الله تع كان وحده ثم انه افاض من ذاته الاشياء فيكون قبل القيمة وحده بمعنى انه قد تقرر ان كل شيء يرجع الى اصله وهو تع اصل الاشياء فترجع اليه فكما كانت وحدته في الازل قد طويت كل كثرة كذلك بعد نفخة الصور نفخة الاولى بل بعد الموت في كثير من الاشياء تفنى كثرتها في وحدته تع وذلك عند عروج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ومراده ان الملائكة تعرج اليه والروح فتفنى تشخصاتها في وحدته وكانه يريد بقوله في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فلعله يعني بذلك من النفختين وما قبلها لان ما بين النفختين عندهم اربعين سنة وعندنا اربعمائة سنة [illegible] قوله وظهور الحق بالوحدة التامة وفناء الخلق حتى جرم الافلاك والاملاك [illegible] استشهد بالاية [illegible] في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله فذكر يوم الفناء والاتحاد برب العباد [illegible] اليوم الذي كان مقداره خمسين الف سنة في لفظ القران وباطنه وتاويله لان الله سبحانه يخاطب الارض بعد فناء الخلق بما معناه يا ارض اين سكانك اين المتكبرون [illegible] التامة [illegible] الذي [illegible] وغير الجبال الذي تسير وغير الارض التي خاطبها بعد فناء كان [illegible]

وانتباهها من الدنيا

بكل واحد منها

ئل

في بيان مراد معرفة القيمة

الهلاك العدم الحقيقي او اتحاد المعقولات بفواعلها كما يريده المصنف من قوله ورجوعها اليه وانما المراد بالفناء والهلاك
تفكك تراكيبها وبطلان افعالها وحركاتها والمراد برجوعها اليه رجوع احكامها وما يناط بها وتناط به الى حكم قدره وقضائه
بامره وقوله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى يعني به ان الذين استثناهم الله من الذين صعقوا ممن في الارض
والارض الارواح القادسة وهو يريد بالغير الصاعق من كان متحدا بالحق تعالى فانه باق ببقاء الله لا بابقائه لانه تعالى
لا يفيض شيئا ويلزمه ما ذكرنا مرارا مكررا من وجود شيء قائم بغير مدد من الله فهو غني عن مدده تعالى وانه تعالى
مختلف الحالات لانه في هذه الحالة ما كان فياضا وقبلها كان فياضا ونريد نحن بالمستثنين ظاهرا جبرئيل وميكائيل واسرافيل و
عزرائيل فانهم لا يصعقون بالنفخة وانما بامر الله عزرائيل فيقبض روح ميكائيل واسرافيل وفي جبرئيل روايتان احدهما ان عزرائيل
يقبض روحه وثانيهما ان الله تعالى يقبض روحه ويقول تعالى لعزرائيل مت فيموت فكان استثناهم انما هو في الظاهر وانما المستثنون الذين
لم يصعقوا ابدا وانما نفخة الصعق في الحقيقة من اياتهم وهم محمد وآله ص الطيبون لانهم وجه الله الباقي فعن السجاد ع في قوله تعالى كل
من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال نحن وجه الله الذي يؤتى وفي المناقب عن الصادق ع ويبقى وجه ربك قال نحن
وجه الله وقد ذكرنا في شرح الزيارة الجامعة ما يدل على انهم وجه الله الذي لا يفنى ومنه قول علي ع ان ميتنا اذا مات لم يمت وان
مقتولنا اذا قتل لم يقتل الخ واضرب لك مثلا تعرف منه دليلا قطعيا وهو اني اقول لك نفخة الصور حادثة مخلوقة لله بل الصور
والنافخ فيه كذلك فايما اقرب الى الله تعالى واقوى واشد تحققا ووجودا محمد ص وآله او نفخة الصور فان عرفت هذا ظهر لك على جهة
القطع ان النفخة لا تجري على ذواتهم لانهم ع اشد واقوى وجودا من النفخة ومن النافخ ومن كل شيء لانهم الوسائط بين الله تعالى و
بين سائر خلقه الذي من جملته النفخة والنافخ والموت وملك الموت واسمع الى قول علي ع في خطبته في يوم اتفق فيه الجمعة و
الغدير على ما رواه الشيخ في مصباح متهجد في خطبة يوم الغدير الى ان قال علي ع واشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه في
القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه آمرا وناهيا عنه اقامه في سائر عالمه في الاداء
مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا تحويه خواطر الافكار ولا تمثله غوامض الظنون في الاسرار لا اله الا
هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوتيته واختصه من تكرمته بما لم يلحقه احد من بريته فهو اهل ذلك
بخاصته وخلته اذ لا يختص من يشوبه التغيير ولا يخالل من يلحقه التظنين وامر بالصلوة عليه مزيدا في تكرمته وتطريقا للداعي
الى اجابته فصلى الله عليه وكرم وشرف وعظم مزيدا لا يلحقه التنفيد ولم ينقطع على التأبيد وان الله اختص لنفسه من بعد
نبيه ص من بريته خاصة علاهم بتعليته وسما بهم الى رتبته وجعلهم الدعاة بالحق اليه والادلاء بالارشاد عليه لقرن قرن وزمن
زمن انشاهم في القدم قبل كل شيء مذروء ومبروء انوارا انطقها بتحميده والهمها شكره وتمجيده وجعلها الحجج على كل معترف له
بملكة الربوبية وسلطان العبودية واستنطق بها الخرسات بانواع اللغات بخوعا له بانه فاطر الارضين والسموات واشهدهم
خلقه وولاهم ما شاء من امره وجعلهم تراجمة مشيته والسن ارادته عبيدا لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون يعلم
ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون الخطبة والمراد بالقدم في حقه وفي حق آله ص القدم
الراجح الامكاني اي القدم الفعلي السرمدي لا القدم الواجب الحق عز وجل فتدبر هذه الخطبة الشريفة وتفهم كلامه ليظهر لك انه
وآله ص لا يدركهم ما انحط عن مقامهم كالموت والقتل والصعق وان جرت على ظواهرهم التي بها ظهروا في الخلق فافهم ما لوحت
لك وصرحت قوله فليتأمل الاصول التي بسطناها في الكتب والرسائل يعني بها مثل ما قدم من الاصول السبعة وغيرها وقد سمعت
ما يرد عليها وما لا تسمع وانما آيات ذلك ما ضربه الله من الامثال في الآفاق وفي الانفس وذلك مثل قوله تعالى وانزلنا من
السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج
وقوله تعالى فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور ومعلوم ان الذي ينبت بالمطر انما هو بذر النبات الذي كان في العام
الماضي بعد ان يبس وقع بذره في التراب فلما وقع عليه المطر خرج ذلك النبات من ذلك البذر الذي هو المادة والصورة ذهبت
وصوره القادر تعالى على تلك الصورة وليس المعاد هو الصورة بل المعاد هو وقد صرح تعالى بذلك حيث قال منكروا البعث ائذا
كنا ترابا ذلك رجع بعيد يعنون ان الارض تداكلت جميع لحومنا وعظامنا فكيف نرجع فبين عز وجل ان ما اكلت الارض

محفوظ عندنا فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وهو صريح في ان المعاد هو المادة والقران مشحون
من ذلك افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها الم يعلموا ان منكر وقوع الاعادة للمادة الموجودة في الدنيا منكر للبعث تارك
للنص المعيد سبحانه واخبار نبيه في كتابه ولسنة نبيه صلى الله عليه وآله وتابع لاصحاب الاراء السخيفة الجاء الى انها قد فنيت وكانت ترابا وحجة الله جعفر
ابن محمد عليه السلام قد نص على ان طينته تبقى في قبره مستديرة حتى يعاد منها كما بدئ وانها كبرادة الذهب في التراب اذا غسلت وصفيت عاد
الذهب الاول بعينه والله عز وجل يقول في كتابه المجيد وان الله يبعث من في القبور فليت شعري هل يريدون بمن في القبور الصور
واي صورة بقيت في القبور ولكنهم بنوا علومهم واعتقاداتهم على عدم الالتفات الى الكتاب والسنة وانما علومهم مبنية على ما قال
امير المؤمنين عليه السلام فيهم وفي امثالهم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض والله سبحانه ما ترك شيئا الا دل
عليه في كتابه وكيفية حدوث العالم هي بعينها كيفية حدوث الناس اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وهو تعالى قال
يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم
وقال تعالى كما بدأكم تعودون وذلك لان طينة الاصلية التي هي المادة كانت ترابا فامتزجت بالماء النازل من بحر صاد كما ذكرنا وان
رايحته رايحة المني فتكون منهما النطفة ثم العلقة الى اخر اطواره حتى تضع الارض حملها مما فيها من الاموات ولهذا فسر كثير من المفسرين
ان قوله تعالى وتضع كل ذات حمل حملها يراد من ذات حمل الارض او بقاع الارض فان الارض عند النفخة تلقي ما فيها من الاموات التي
فيها وهو قوله تعالى واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت وقوله بعد ما لم يكن بعدية زمانية وهذا غير صحيح لان اجزاء العالم لم تكن كلها
زمانية اذ العقول والنفوس ليست زمانية لانها لو كانت زمانية لما استحضرت ما مضى من الزمان كما ان الاجسام لا تستحضر شيئا
من الزمان الماضي والمص صرح في الكتاب الكبير ان الزمان ما سبقه الا الله تعالى وصرح في المشاعر وغيره ان روح القدس لم يدخل
تحت كن لانها هي كن فقول له اذا لم تدخل تحت كن فهي قديمة ومع هذا لا ينكر ان اول خلق الله العقل والعقل ان اراد به روح
القدس فهو مخلوق وان اراد به الروح الكلية فهي مخلوقة هذا وقد ذكر في شرح اصول الكافي ان العقل بل ساير المجردات خلقها
من نور ذاته بغير توسط شيء بل يفهم من كلامه ايضا بغير اختيار لانه قال ولكن ايجاده تعالى للثابتات بنفس ذاته بلا توسط وللمتغيرات
بواسطة العرش الذي هو واسطة فيض الرحمن والبرزخ بين عالمي الامر والخلق ثم قال بعد كلام طويل فنقول لجميع ما يصدر منه
في الاشياء الخارجية لابد ان يكون منشاها ومبدؤها حاصلا اولا في العرش قبل صدورها ووجودها الا ان الله تعالى فاعل لها
بالارادة والاختيار وكل فاعل لشيء بالاختيار لابد وان يتصوره اولا ولاجل تصوره اياه يشاؤه ويريده انتهى وهو طويل
هذا بعضه فيفهم من قوله في الاشياء الخارجية التي احدثها بواسطة انه تعالى فاعل لها بالارادة والاختيار ان الاشياء الغير
الخارجية التي احدثها بذاته من غير توسط شيء انه فاعل لها بغير ارادة واختيار لانها مخلوقة من نور ذاته قال في شرح المذكور
بعد ما ذكرنا عنه من نوره اي خلق العقل خلقا من نور ذاته الذي هو عين ذاته الى ان قال فان الروحانيين كلهم مخلوقة من نور
ذاته وقال في المشاعر ان الارواح القادسة ليست من العالم ولا ما سوى الله تعالى وهذا كله يدل على ان المجردات عنده كلها ليست
من العالم ولا مما سوى الله تعالى فاذا قال ان العالم كله في الزمان وان الزمان لم يسبقه شيء الا الله تعالى لم يضره كون هذه الاشياء
خارجة عن الزمان لانها ليست غير الله عنده تعالى الله عن قوله علوا كبيرا فيكون اعتراضنا على كلامه ليس عنده في محله لانها
ليست من العالم وقوله من غير ان يقدح به شيء من الاصول العقلية يعني بها ما تقدم ونحن قد بينا بطلانها كلها واثبتنا
القدح فيها لكنه عنده لا يقدح فيها لانه قد صحا عيا البناء مذهبه على وحدة الوجود على ان الجوهر يترقى بنفسه وعلى ان الكثرة
نعوت الذات الواحدة وامثال ذلك من قواعده فاذا قلت هو تعالى كل الاشياء في وحدته لا ينثلم به تنزيه الله وتوحيده لانك
لو لم تقل في وحدته منع المص منه ولكن اذا قلت في وحدته لم ينثلم تنزيه الله وتنزيه صفاته وان كانت مغايرة له ولبعضها في
المفهوم عن وصمة التغير والتكثر لانك اذا عرفت ان الله تعالى مبدأ الاشياء منه ظهرت فاذا افناها عاد كل شيء الى اصله
فتعود اليه تعالى اذا افنى العالم فتنطوي كثرتها في وحدته فيظهر الحق بالوحدة التامة يقول المص اذا عرف العالم بهذا في البدء في
القوس النزولي امكن له ان يعرف خراب العالم بعكس نظامه وعوده بعكس بدئه وعرف زوال العالم في العود واضمحلاله بالكلية
ورجوع الاشياء كلها الله تعالى لانها قبل بروزها كانت كامنة في ذاته كما قال الملا محسن في الكلمات المكنونة بان العالم كان

في تبدّل اجزاء العالم

كامنا فيه لكنه مستعدّ لقبول الكون اذا ورد عليه الامر بكن قال ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في واي العين امره
ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل انتهى هذا في البدء فاذا افنى العالم فلا لعود درج الى ما منه تولّد ولذا قال المص ورجوعها
اليه لاحول ولاقوة الا بالله وقوله ومن انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام يعني به مقام اتحاد الاشياء به اذا افناها ولم
يذق هذا المشرب يعني به مشرب الصوفية بذوق العيان يعني انه تولّد من نور الحق تع الذي هو ذاته لانه يقول ان حقيقة
زيد المحسوس صورة علمية عقلية متّحدة بذات عاقلها تع وزيد المحسوس شبح لتلك الصورة المتحدة بالعاقل عزّ وجلّ ولكنّ
الانسان عند المص مخلوق على مثال الخالق اخذ هذا الكلام من الحديث المحرّف وهو انّ الله خلق ادم على صورته واصل
الحديث انّ النبي صع سمع رجلا يقول لآخر قبحك الله وقبّح من تشبه صورتك فقال صع لا تقل هكذا فانّ الله تع خلق ادم على
صورته فحذف المجسّمون اول الحديث ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والمص حكم بانه تع خلق الانسان على صورته تع قال في
شرح الكافي في شرح حديث العقل والانسان لكونه مخلوقا على مثال الله تع ذاتا وصفة وفعلا فروحه الذي هو من امر
ربّه مثال ذاته ودماغه الذي هو معدن ادراكاته وهو ملكوته الاعلى الذي فوق قلبه هو مثال الروحانيات التي هي عن
يمين العرش وقلبه الذي هو مستقر نفسه مثال العرش الرحمن وصدره مثال الكرسي الى اخر انتهى فنديه هذا التشبيه الذي
هو ينافي التوحيد عنده ولا ينافي التنزيه انّ نسبة دماغ زيد الى روح زيد كنسبة الروحانيين الى ذات الحق تع فشبّه ذات
الله تع بروح زيد والعقول والارواح المجرّدة من ذات الله تع بمنزلة الدماغ من زيد وهذا عنده لا ينافي الاصول التي
قرّرها وهو كك وعنده انّ هذا لا ينافي تنزيه الله وصفاته الذاتية عن وصمة التغيّر والتكثر ولا يثلم به التوحيد وانّ ذلك
عنده بذوق العيان اي شاهدها محققة في الكون وانّ من انكر ذلك فلانه اراه العدم ذوقه لتلك المشاهدة اولم يتسلّم
تلك المقدمات القطعية او انه قد اغترّ بما فهمه بعقله الناقص الذي لم يتكمل بحكمة ابن سينا والفارابي ولا يعلم بميثاله
والبسطامي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الغارمي ولا برابعة العدوية وامثالهم او انه شاك فيما جاءت به الانبياء عم لانه
انما اعتمد على ما اتى به محمد بن عبد الله صع واهل بيته فانه مخالف بعلم اولئك وحكمتهم فاعتبروا يا اولي الابصار قال
ومن تنوّر بيت قلبه بنور اليقين شاهد تبدّل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين الى ان
نزول تعيّناتها وتضمحلّ تشخّصاتها ومن شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع تباينها في الوجود واختلاف مواضعها في
البدن الى ذات واحدة بسيطة روحانية حتى تزول وتضمحلّ بالكلية وتفنى فيها راجعة اليها ثم ينبعث من تلك الذات تارة
اخرى في القيمة بصور تحتمل الدوام والبقاء هان عليه التصديق برجوع الكلّ الى الواحد القهار ثم صدورها وانشاؤها تارة
تارة اخرى في النشأة الباقية واعلم انّ النفخة وان كانت واحدة ضربا من الوحدة من جانب الحق لاحاطته بجميع ما سواه لكنها
بالاضافة الى الخلق متكثرة حسب كثرتها العددية والنوعية وغيرهما كما انّ الازمنة والاوقات بالقياس اليه ساعة واحدة
ضربا من الوحدة والساعة ايضا ماخوذة من السعي لانّ جميع الاشياء الكونية الطبيعية ساعية اليها من جهة نحو هامن
باب الحركات الانسانية وتحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم اقول
و[illegible] تنوّر بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة من اشرنا اليهم بذكر بعضهم وهم الصوفية لانه عنهم بقوله و
[illegible] هذا المرام [illegible] من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم ونحن نعتقد انّ من كثر المراجعة اليهم
[illegible] معهم [illegible] اليهم [illegible] عن رقّهم وغسلتهم واما من تنوّر بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريق
اهل [illegible] تبدّل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين الى ان تزول تعيّناتها الوضعية
و[illegible] اوضاعها غيرها ان تغيّرت في الاعمال والافئدة وعلى اوضاعها الاولى حتى تستقر على فطرتها الاولى التي خلقها الله
[illegible] كناية عن اجابة داعي الله بقوله على بقلبه ولسانه واركانه ومن شاهد حشر جميع قوى الانسانية مع تباينها
[illegible] يعني مع [illegible] بعضها على بعض فمنها ملكوتية ومنها طبيعية ومنها [illegible] اختلاف مواضعها التي تتعلق
[illegible] الباطنة الخمس [illegible] في بطون الدماغ الثلثة [illegible] ومن الظاهرة الخمس اعني حاسة اللمس و
[illegible] السمع [illegible] انها كلها من النفس وانبعث عنها كما تقدّم

بقاء اجزاء العالم

فاذا رجعت اليها اضمحلت كليتها وانمحت صورتها وعادت النفس على حال بساطتها ووحدتها فاذا نفخ في الصور نفخة الفزع
انبعث من النفس تارة اخرى كما انبعث منها اول مرة بصور محكمة كاملة لرجوعها الى النفس الكاملة فتلبسها في البقاء يقول
المصر من شاهد تلك القوى لمنشأتها في رجوعها الى النفس واتحادها بها ان عليه التصديق بما قلنا من ان المراد بفناء
الاشياء رجوعها الى الخالق المنشئ واتحادها به كما كان قبل النشأة الاولى ثم يحشرها يوم القيمة للجزاء فتخرج بصور كاملة
محكمة يقتضي من ذاتها البقاء لرجوعها الى الباقي تع واتحادها به لان مسئلة النفس وقواها دليل على هذا المدعى ونحن
قد بينا فيما سبق بطلان هذه الدعاوى في النفس وقواها وفي الخالق تع وخلقه بان هذا انما يصح في المقابس اذا كان
الاضواء المنبعثة عن الشئ اجزاء مقطعة من ذاته كالقطرات الماخوذة من نهر الماء فاذا عادت الى الماء اضمحل تركيبها او صورها
واتحدت بالماء حتى لا يبقى لها انية اصلا فاذا اخذت منه مرة ثانية كان حكمها حكمه والقول بهذا كفر وجحود واما اذا لم يقل
بانها اجزاء من الشئ من ذاته فلا بد بان يقول انها احدثت بفعله لا من شئ فهي انما هي اثار فعله واثار الفعل لا تكون من الفعل
ولا تعود اليه ولا تتحد به وانما تجاوز الفعل بمعنى انها تقوم به قيام صدور او يقال انها اشراق منه والاشراق ليس من ذات
المشرق ولا يعود اليه بل يعود الى رتبته التي ابتدءه المشرق منها او فيها فان نور الشمس وان كان يصير حيث صار ثم
انه اذا غربت لا يتحد بها وانما هو في رتبته ومقامه وما منا الا وله مقام معلوم لا يتجاوز موضعه الذي وضعه فيه واقامه
فيه واحد شئ فيه وهذه ايات الله نتلوها عليك بالحق واما مثل قوله والى الله المصير والى الله ترجع الامور واليه يرجع الامر
كله ونظائرها فالمراد منها ان كل شئ راجع الى حكمه وقدره وقضائه وتدبيره لا يخالف بشئ منها محبته وهي الآن في
الدنيا كذلك بلا فرق باعتبار الحقيقة كما قال سيد الساجدين ع في دعاء الصباح من الصحيفة اصبحنا واصبحت الاشياء كلها
بجملتها لك سماؤها وارضها وما بثثت في كل واحد منهما ساكنه ومتحركه ومقيمه وشاخصه وما علا في الهواء وما كن تحت
الثرى اصبحنا في قبضتك يحوينا ملكك وسلطانك وتضمنا مشيتك ونتصرف عن امرك ونتقلب في تدبيرك ليس لنا من
الامر الا ما قضيت ولا من الخير الا ما اعطيت الدعاء فتدبر كلماته وفيها بيان تلك الايات وما شابهها على اكمل بيان ولكن
المصر لما كان يعتقد ان الاشياء المجردة احدثها بذاته من نور ذاته الذي هو ذاته بغير واسطة وثبت ان كل شئ يرجع الى
اصله قال بما سمعت ولو كان يعتقد ان الاشياء احدثها لا من شئ وانما هي اثر فعله وان فعله ليس له اولية حادثة فاذا رجع كل
شئ الى اصله رجعت الاشياء الى فعله وامره ولكنها لا تصل الى فعله وامره ابدا فلا تفنى فيه لانها لم تبرز من ذاته لتعود الى
ذاته وانما برزت من رتبتها منه اي من رتبة اثره فيعود كل واحد منها الى رتبة كونه ولكنه لما كان في بقائه محتاجا الى
المدد ولا يمد بما وصل اليه مما هو مدد له بل ان كان مما تحلل منه فانه اذا جدد للامداد جدد من فوق رتبته الاولى فاذا
اتصل بالممدود كسر الممدود وصيغ من رتبة المجدد فانها اعلى من رتبته الاولى وان كان من مدد جديد بمعنى انه وان كان
مما للممدود ولكنه لم يصل اليه لان رتبته اعلى من مبدء الممدود ولانه حين البدء لم يصل الى رتبته هذا المدد فاذا اتصل به المدد
الجديد كسر وصيغ من رتبة هذا المدد الجديد وبمثل هذا وذاك يترقى الممدود في مراتب البناء السابق الى ما لا يتناهى من
الدرجات فلا ينقطع من سيره في رتب البدء ولا فيما يقتضيه من رتب العود هذا باعتبار عدم النهاية في الاولية والاخرية
واما باعتبار ما بينهما فلان الانسان من طور النطفة عند هو يترقى في قاصد الى جهة مبدئه الذي لو اتصل به فني فيه او اتحد به
فكان علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى لحما ثم انشاء خلقا اخر فكان في الدنيا يسير سيرا حثيثا الى جهة مبدئه ثم لكنه لا يصل
مات في ترقيه ليتخلص من الاعراض المانعة له من السير فاذا تخلص منه صيغ صيغة محكمة لا يقبل الفناء باذن الله تع وحشر يوم
القيمة للجزاء وليوفى ما كسب ويدخل الجنة او النار وهو سائر الى جهة مبدئه فاين الفناء او الاتحاد المدعى وانما كسر في قبره
وتفرقت اجزاؤه لاجل التصفية لا ان قبره مبدئه لينتهي اليه ولا ان الدنيا اصله ليفنى فيها وانما اتى من مكان عال و
ان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فقوله في انها تفنى في مبدئها برجوعها الى الواحد الفها او جهل بما
كانت الاشياء عليه في الدنيا فان نظيره يدل على انها بعد الموت في هذه الدنيا ترجع الى خالقها وتتحد به ثم يبدؤها يوم
القيمة منه ويحشرها فيصبح محصل كلامه انه بدءها منه واظهرها في الدنيا ثم يعيدها الى نفسه او تعود بطبايعها اليه وتتحد به

في تبدل اجزاء العالم

ثم يبيدها مرة ثانية ثم يحشرها وينبغي على كلامه انها تعود اليه بعد الحشر فيتحد به لانها عنده يكون جميع الاشياء صورا
نورانية والصور النورانية الغير المادية يتحد عنده بعاقلها فيرجع الاشياء كما هي مثل الخلق الاول ونحن لا نقول بانه تع فقد
الاشياء من اماكنها بحال من الاحوال بل هي حاضرة عنده تع كل شيء في مكانه ووقته قبل ان يكون شيء منها عند نفسه وعند جميع
الخلائق وبعد ذلك فيكون قول المص عندنا قولا بفناء الجنة والنار وما فيهما وانقطاعهما من غير شك ان لم يرد ذلك ولكنه
لازم على كلامه وقوله واعلم ان النفخة وان كانت واحدة ضربا من الوحدة الخ صحيح على ظاهره وانما قلنا على ظاهره لانه ربما اراد
انها من جهة متحدة به ومن جهة الخلائق غير متحدة به وهذا باطل بل الصحيح لظاهره انما نريد انه عز وجل بسط النفخة كما بسط فعله
فقبلت منه الاشياء بحسب قوابلها فتقدم بعض وبعض تاخر فكذا الصيحة والنفخة وكما ان عنده وحدتها بالنسبة الى فعله
من حيث ذات الفعل فهي عنده بكثرتها من حيث تعلقها بالمفعولات كما قلنا في فعله لان وحدة النفخة وكثرتها كليهما في ملكه وخلقه وكذا
الازمان والاوقات في حالتيهما عنده في ملكه وخلقه وقوله والساعة ايضا ماخوذة من السعي لان جميع الاشياء الكونية الطبيعية
ساعية اليها من جهة نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية فيه ان قوله الكونية الطبيعية يريد به اخراج المجردات من هذا السعي وليس
كذلك بل النفوس والعقول والارواح كلها ساعية اليها قال تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقال تع واذا النفوس
زوجت اي حشرت مع مشاكلها في اعمالها تسير الى يوم القيمة بارجل اعمالها وايدي بطشها والسن اقوالها وبجميع ادوات جميع مشاعرها
من باب الحيوانية ومن باب الانسانية وما فوق ذلك واما النباتات والجمادات والمعادن فكك ولكنها في ايام اكتسابها وذكرها
وغفلتها واكثرها بما سبقت في هذه الدار ويحضر يوم القيمة البقاع التي وقعت فيها الطاعات لتشهد لعاملها والتي عملت فيها
المعاصي لتشهد على عاملها وكذا الشهور والسنون والايام والليالي والساعات كما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار عم و
الاشياء تسير الى الاخرة بارجل اعمالها واقوالها واحوالها وما كان منها ولقد شاهدت كيفية ذلك في المنام وهو اني كنت في
ايام اقبالي رايت في المنام كان جميع الخلائق تسيرون في الارض واسعة لا ترى اطرافها من جهة الشرق الى الغرب وكلهم صامتون
ما يسمع منهم الاصوات ارجلهم في المشي ولا يلتفت منهم احد الى جهة ولا توجه لاحد بشيء الا بمحض سيره ذلك ورايت كاني معهم
واقف وعندي كتاب كبير ما رايت في الدنيا كتابا مثله وعن يساري رجل لا اعرفه واقف معي وانا فاتح لذلك الكتاب وهو
يعرفني في معانيه في الصفحة اليمنى منه وانا اجد في نفسي اعتمادي على ذلك الرجل وثقتي ببيانه واحس اني انا والرجل ونحن
واقفان وجميع الخلائق تسيرون سيرا حثيثا اني انا والرجل وكل الخلائق يسيرون بما ينقلني ذلك الرجل اليه من معاني ذلك
الكتاب فانتبهت وكان نومي وقت القيلولة فرايت ان الشمس ما زالت فسبقت الوضوء ونمت واول دخولي في النوم كنت على تلك
الحال مع الرجل وهو يعرفني في ذلك الكتاب ونحن واقفان والخلائق تسير ونحن نسير بما ننقل اليه من معاني ذلك الكتاب
لا بارجلنا واري الخلائق تسعى بارجلهم وانا اعلم ان المحرك لارجلهم في السعي هو تنقلنا في معاني ذلك الكتاب فكانت عندي
معاني ذلك الكتاب وتنقلنا فيها لنا ولساير الخلائق كالسفينة تسير براكبيها وهم فيها قاعدون فلما انتبهت ورجعت الى
وجداني والى ما قسم لي ربي عز وجل من فهم كتابه وسنة نبيه ص واخبار اوليائه عم وجدت ان الخلق كلهم يسيرون باعمالهم و
اقوالهم واحوالهم واعتقاداتهم ثم اقول روي عن جعفر بن محمد عم انه قال ما كل ما تعلم يقال ولا كل ما يقال حان وقته ولا
كل ما حان وقته حضر اهله قال قاعدة في ارض المحشر هذه الارض التي في الدنيا الا انها تتبدل لغير الارض تمد مد
الاديم وتبسط فلا ترى فيها عوجا ولا امتا تجمع فيها الخلائق من اول الدنيا الى اخرها الا انها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر
لسع الخلائق ومعنى بسطها لا ينكشف الا لذوي الابصار النورانية الذي اطلقت ذواتهم من اثر الطبيعة وقيد الزمان
والمكان فيعرفون ان مجموع الازمنة وما يوازيها كلمحة واحدة وما فيها ومجموع الامكنة وما يطابقها كنطقة واحدة فكذا
الاراضي كلها ارض واحدة وللارض صورة ارضية اخرى بيضاء نقية فيها الخلائق كلها والنبيون والشهداء والكتب
والموازين وفيها الفصل والقضاء بالحق كما في قوله تع واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين و
الشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون اقول قد بينا لك مرارا ان الله سبحانه قد ضرب الامثال وجعل بحكمته
الانسانية اعلى الامثال واعمها واشملها في الاستدلال على كل شيء وكل من طلب دليلا صحيحا على ما يريد معرفته

الى الاخرة عم

البصائر لـ

في بيان ارض المحشر

فليس يجد مثل نفسه شيئا الا مجموع العالم ولهذا كان فيما انسب الى علي ع وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر
اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر واذا ثبت ان جسدك الذي معك في الدنيا هو المعاد بمادته وصورته ثبت
ثبت ان هذه الارض المعادة هي هذه الارض الموجودة في الدنيا بمادتها والصورة المناسبة للحشر وجميع الخلايق والمص وان
كان كلامه يوهم الموافقة لما قلنا لكنه صرح في غير هذه الموضع فيما ان المواد بدنها تفنى وتعدم وانما تعاد بصورته لا بمادته لان
حقيقة العود عنده انما هو للنفس واللازم للمعاد حقيقة هو الصورة ومما يدل على هذا من كلامه ره ان المعاد في يوم المعاد
هذا الشخص الانسان المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكائنة من المواد مع انه تتبدل عليه في
كل وقت اعضائه واجزائه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته و
اول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الا مستحيل له
والتبدل والحدوث والانقطاع فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هو بوحدة النفس فما دامت نفس زيد
هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهويته وهذا كما يقال ان هذا الطفل من لشيب وهنا
الرجل الشايب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء الى ان قال ولا
يقدح في ذلك ان هذا البدن الدنيوي مضمحل فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة العفنة وان البدن الاخروي
لاهل الجنة نوراني باق شريف حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم انتهى وقال ايض في جواب الاعتراض السادس
للمنكرين للحشر الجسماني وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت و
القت ما فيها وتخلت انتهى فقوله ليست محشورة على هذه الصفة لو اريد من الصفة المنفية الكثافة خاصة لما قال وانما
المحشورة صورة هذه الارض فافهم الاشارة وقال ايض في الاصل الاول ان تقوم كل شيء بصورته لا بمادته وهي عين هويته
وتمام حقيقته ومبدء فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد
وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي بما يحمل لوازم تشخصه الى اخر الاصل
الاول فيلزم من كلامه ان زيدا اذا اعيد نفسه وصورته بمادة غير مادته كان المعاد هو زيدا بحقيقته التي يترتب عليها الثواب
والعقاب وهو مراده هنا في حشر الارض فلا نتوهم انه يريد مرادنا من ان المعاد هي المواد ولكن في صورة اخرى انما المفقود بتغير صورته و
لا يتغير مادته في حال من الاحوال بل المعاد الذي يريده ما هو به زيد من الهيئة الانسانية الخاصة ولهذا قال بل اصبعه هذا
صدق انه الاصبع الذي كان له في الطفولية مع انه قد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق بما هو جسم معين في ذاته من نوع معين
وانما بقي بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه وهذا ليس بذاك بعينه من وجه انتهى ونقول انما هو جسم
معين بمادته وصورته فاذا لم يبق بما هو جسم معين في ذاته لم يبق للاعادة الا الهيئة الوجودية الانسانية وهي لا تكون زائدا
الا بما هو هو من مادته وصورته والمص بنا امره في اعتقاده على دعويين الاولى ان الهيولي ثابتة لا يمكن ان يطرء عليها التغير
والتبدل والفناء وهو خطاء فانه ان جعلها ممكنة فحكمها حكم الماديات في احتياجها الى المدد وان جعلها قديمة او من لوازم
القديم فهو ايض باطل لان القديم لا يتغير عن حاله وهذه على قوله كانت عارية عن الصورة ثم تلبست بها في هذا العالم فاختلفت
احوالها او مختلف الحالات حالات حادث وايض القديم لا يكون له ظهور غير بطونه وبطون غير ظهوره وان فرضها من لوازم
القديم كما صرح به في كتاب الاسفار وانها لا يمكن تصور انفكاكها فهو غلط من وجوه منها ان القديم لا يكون له لوازم والا
لكان حادثا للزوم الاقتران الموجب للحدوث ومنها ان اللوازم ليست هي المنزلة في الاجسام اشباح تلك اللوازم واظلتها بل المنزلة فيها ح
كما صرح به في هذه الرسالة وغيرها وصرح ايض على ان الثابت لا يلزم ان يكون تارة واظلته ثابتة ومنها ان اللوازم صرح
بانها لا يمكن تصور انفكاكها فكيف جعلها هي النازلة في صورة زيد الثانية انه بنى امره هنا على اعتقاد ان المواد الجسمانية
تفنى وتضمحل وتعدم وانما المعاد صورتها وهذا غلط لانها دخلت في ملك الله فلا تخرج عنه وقد صرح بذلك تع في
كتابه فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقال تع وان الله يبعث من في القبور لان من في القبور
لا يكون الا المواد الجسمية لا النفس ولا الهيئة الوجودية وقد ذكرنا ما توهموا منه فيما تقدم من انه لو اغتذى زيد

وبها ارض المحشر

لعمرو حتى كان عمرو جزء الزيد فانه لو كان الواقع اعادة الاجسام الدنيوية لتعذر اعادتهما معًا لاستلزام اعادة مادة احدهما نقصان الاخر وقد بيّنا علة ذلك فيما سبق من ان مادة عمرو لا تكون غذاء لزيد وزيد انما يغتذى بغير مادة عمرو الاصلية واما مادته وطينته التى خلق منها فانها لو حرقت بنيران الدنيا ما سلطت عليها ولا اثرت فيها لانها ليست من هذه العناصر وانما نزلت من عالم الغيب وحيث جهلوا هذا المعنى قالوا بانها تفنى وانها تكون جزءا من اخرى فالارض المحشورة هذه الارض بعد ازالة الاعراض الدنيوية لان اصلها نزل من عالم الغيب ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله تمد مد الاديم وتبسط يشير به الى الجواب عن الاشكال السادس لمنكرى حشر الاجساد فى قولهم ان جرم الارض مقداره ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفى جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية فاجاب هناك وفى

ان م

هنا بهذا الكلام ملاحظا فيه تتمة الجواب من ان الارض تمد مد الاديم اى تبسط على قدر ليسع الخلائق من اول الدنيا الى اخرها ومن فهم المراد عرف ان الارض ليس بسطها ومدها مد الاديم اى الجلد لتسع الخلائق اذ لو لم تمد لما وسعت

تلعة ل

الخلائق المحشورين بل لتسع الخلائق وانما بسطت ليحصل الكمال للكل فلا يستاجر عن احد بوحدة ولا تلتقد بل بسطت لتبدو الضمائر وتبلى السرائر هذا ظاهر المد والبسط واما حقيقته فانها ازيل منها الموانع والاعراض من كثافة المعاصى اتصفت بصفات المجردات كما هو مقرر فى علم الطبيعى من ان الارض المقدسة ما دام فيها القوم الجبارون فهى ضيقة لما فيها من الجبال والصخور فاذا اخرجوا منها وزالت منها الجبال والصخور وسعت كل ما يقع فيها وان كان غير متناه لان الداخل الاول يشغل منها مكانا ويكون هو ومكانه مكانا للداخل الثانى وهكذا فتتسع بنسبة من يكون فيها ويصدق على ما قلنا قوله لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدر ليسعها ان كان لا يتصور ما اشرنا اليه وكذا قوله ومعنى بسطها انه لا ينكشف الا لذى البصائر النورانية الذى اطلقت ذوات قدرها اسرار بيعة يعنى تمحضت فى تجردها وخلعت احوال الزمان وما يتعلق به وجهات المكان وما يحل فيه فيعرف بصفاء حسه ان مجموع الازمنة وما يوازيها كلمح واحدة بالبصر وما فيها ومجموع الامكنة وما يطابقها من المتحيزات كنقطة واحدة قد طاشت فى دائرة فكانت الاراضى السبع ارض الحيوة وارض العادة وارض الطبع وارض الشهوة وارض الطغيان وارض الالحاد وارض الشقاوة كلها ارضا واحدة اى فى الظهور والبروز ليحشر فى كل ارض اهلها فاذا عرفت ان كل ارض يحشر فيها اهلها وان كل سابق هو ومكانه مكان للاحق وان اجساد الاخرة لم تبق على حالتها فى الدنيا بل ازيلت عنها اعراض الدنيا فكانت بانفسها حية باذن الله تعالى فكانت بجملتها روحانية وقوله وللارض صورة اخرى بيضاء نقية توصف بالفضة لبياضها وصفائها وطبعتها الا انها من طبيعة الارض الاولى ارض الحيوة لان الدار الاخرة هى الحيوان وتوصف بالخبزة النقية لان اهل الجمع ياكلون منها الى ان يفرغوا من الحساب فيها الخلائق كلها من كل ذى روح حيوانية طبيعية اى من نوع الافلاك او نباتية من نوع لطائف العناصر او روح ظرفية كارواح الامكنة والازمنة او عرضية كارواح الاعراض من الالوان والحركات والسكونات والمقادير والهيئات والاحوال والاقوال وما اشبه ذلك وفيها النبيون كلهم من ذوى الارواح الكروبية وفيها الشهداء كلهم من ذوى الارواح النورانية وفيها الصالحون كلهم من ذوى الارواح [illegible] وانما قلت كارواح الاعراض لان كل نوع من انواع الاشياء كالاعراض والطبائع كالـ[illegible] [illegible] والكلمات والكلام [illegible] اسبق ذلك مما ذكرناه [illegible] [illegible] ذكر وانثى وشقى وسعيد ومؤمن وكافر [illegible] [illegible] الامم [illegible] الاية [illegible] لك كلام زيد وطوله وبياضه او حمرته وما اشبه [illegible] يجنب زيد لم تكد تفرق [illegible] الان زيدا [illegible] حكى عن [illegible] وكلامى هذا تنبيه لك على شىء عظيم بالتلويح لان [illegible] ومنها ايضا الكتاب [illegible] وهى كتب الاعمال المراد بكامل جمع اعمالك بعد تفرقها وذلك لان الانسان [illegible] يدخل فى قبره ويشرح عليه اللبن ياتيه رومان فتان القبور [illegible] فى جسده [illegible] فيقول [illegible] [illegible] الملك ما احفظها فيقول انا املها عليك [illegible] ليس [illegible] فيقول من [illegible] [illegible] قرطاس فيقول قطعة من كفنك

فی بیان أرض المحشر

فیکتب وروما ن یملی علیه فعلت کذا یوم کذا وفی المکان الفلانی ویذکر کل شیء له عمله او قاله فی مکانه ووقته حتی یذکره ثم
یطوی تلك القطعة المکتوب فیها ویطوقه بها فی عنقه فیکون اثقل علیه من جبل احد وهو قوله تعالی وکل انسان الزمناه طائره
فی عنقه ونخرج له یوم القیمة کتابا یلقیه منشورا اقرء کتابك کفی بنفسك الیوم علیك حسیبا فاذا کان یوم القیمة وکان
مؤمنا اتاه کتابه الذی کتبه علی نفسه من اعماله واملاء الملك رومان فتان القبور من امامه فیاخذه بیمینه وان کان کافرا
اتاه من خلفه وضرب بظهره وخرج من صدره فیاخذه بشماله ثم یقوم کتاب الله الناطق ع فینطق علی الخلائق بعبارة واحدة
تطابق کل کتاب املاه رومان بما فیه من خیر او شر لا یخالف منها حرفا واحدا وهو قوله تعالی تری کل امة جاثیة کل امة
تدعی الی کتابها الیوم تجزون ما کنتم تعملون هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون وهو تاویل
قوله تعالی وقل اعملوا فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون فیشاهدون اعمال الخلائق فهم الاشهاد یقول تعالی ویوم یقوم
الاشهاد وقال تعالی وکذلك جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس ویکون الرسول شهیدا علیکم هذا بیانه
بکلام الله وسنة نبیه ص واما ترجمته بلغتکم فکیفیة الکتابة انك اذا رایت زیدا یصلی صلوة الظهر یوم الخمیس فی المسجد
الفلانی فی الیوم الخامس عشر من شهر رجب مثلا سنة الرابعة والثلاثین بعد المائتین والالف من الهجرة کل ما ذکرت
ذلك ذکرته فی ذلك الوقت وفی ذلك المکان بتلك الحال النفاد متجلیا لا تذکره ولو بعد خمسین سنة الا هکذا الا انه لما
صلی کتبت الحفظة مثاله فی غیب ذلك المکان وفی غیب ذلك الوقت متلبسا بذلك العمل ابدا الی یوم القیمة واذا رایت
عمرا یسرق شیئا من السوق من الدکان الفلانی یوم کذا کلما ذکرته ذکرته کذلك لان الحفظة کتبت مثاله فی غیب ذلك المکان
وفی غیب ذلك الوقت متلبسا بتلك السرقة فما دمت حیا لا تذکره الا هکذا فاذا اتاك زید رایته متصفا بذلك العمل
فان اتاك عمرو بعد ان تاب وانت عالم بتوبته لم تره متصفا بذلك ولا لابسا لذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل وقد یبیت
المثال غیر قائم بعمرو وانما هو قائم بمبدئه من لوح الباطل اعنی سجین کتاب الفجار وهو وجه الثری الذی لا یعلم ما تحته الا
الله عز وجل فاذا کان عمرو مؤمنا واخلص توبته بقی ذلك المثال السارق الی نفخة الصور ثم یمحی ذلك المثال السارق من الالواح
الواح المحو والاثبات کنفوس الملائکة الحفظة والناس ومن ذلك المکان والزمان ومن غیبهما والابقی متصفا به فی
الدنیا فاذا کان یوم القیمة لبسه وظهر به مکشوفا بین کل الخلائق یا من اظهر الجمیل وستر القبیح جللنی بسترك واعف عن توبیخی
بکرم وجهك یا کریم هذه کیفیة کتابة الحفظة وما رایته انما تذکره لانك تقابل بمرآة خیالك مثاله فی مکانه ووقته فترتسم
بذلك العمل فتنتقش صورة ذلك بما تلبس به من العمل او القول مع الهیئة فی مرآة خیالك وفیها الموازین وهی جمع بالنسبة
الی کل شخص کما قال فمن ثقلت موازینه وقال ومن خفت موازینه وذلك لان العمل الواحد له موازین متعددة منها میزان
القدر بانه مثلا عشرة مثاقیل او خمسة او مائة یوزن فی ذی الکثیر ومنها میزان اللون کما یمیز به بین الحمرة الیاقوتیة و
العقیقیة ومنها میزان القیمة کان تکون قیمته واحدا او [illegible] الفا ومنها میزان [illegible] بان یبقی یوما او سنة ومنها
میزان التاثیر مثل ان یکون تاثیره قویا او ضعیفا سریعا او بطیئا [illegible] ومنها میزان الحصول مثل ان یکون وقت
الجزاء علیه الدنیا او البرزخ او الاخرة ومنها میزان الرتبة فی الدرجات بان یبلغ [illegible] الجنان او اعلاها او وسطها ومنها
میزان العدد بان یکون اجره الفا او عشرة الاف او اکثر او اقل [illegible] الاشیاء [illegible] وکل واحد من الموازین یوکل الولی ع باذن الله
علی تمیزه نوعا من الملائکة لا یصلح لغیره تمیزها وکل به بهدایة [illegible] فی الارض وهما علی الصراط فی
بین الخلق والقضاء علیهم بالحق فینطق الحق المستقیم علی المستقیم فی طریقه [illegible] استقامته وعلی المعوج فی طریقته [illegible]
اعوجاجا ولا یظلم ربك احدا قال تعالی فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام [illegible] الی الاسلام باختیاره
ومن یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء ای یجعله کذلك باعراضه عن الاسلام [illegible] قال تعالی وکذلك
یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون ای بترکهم الایمان باختیارهم ومیلهم الی [illegible] باختیارهم فوهب [illegible] طاعته القوة
علی طاعته بحقیقة ما هم اهل ووهب لاهل المعصیة القوة علی معصیته لسبق علمه [illegible] القبول منه ومعنی
سبق علمه فیهم انه تعالی اشرف علی ما فعلوا حین فعلوا فی مکان فعلهم ووقته قبل ان یکونوا فی انفسهم وقبل ان یقع منهم

لانه اذا ذلك المثال الی العامل الذی بذلك العمل [illegible] متصفا بذلك العمل

في بيان الصراط

فعل عند انفسهم وعند جميع الخلق لانه تع ليس معه استقبال ولا انتظار لشيء اذ لم يفقد في ازله وازل له شيئا مما
سواه من ملكه كل شيء من الاشياء في مكان حدوده ووقت وجوده حاضر عنده قبل ان يكون ذلك الشيء عند نفسه وعند جميع
الخلائق وهذا صراط ربك مستقيما وذلك الفصل والقضاء المشار اليه بقوله تع ان ربي على صراط مستقيم هو المعبر عنه بقوله
تع واشرقت الارض بنور ربها اي بما ظهر فيها من ربها والقائم بالقسط فيها باذن الله تع عز وجل من العدل القويم والصراط
المستقيم ووضع الكتاب الناطق بالحق وعلى الخلق وجيء بالنبيين والشهداء عطف عام على خاص فالشهداء هم النبيون والملائكة
واتباع النبيين والسنون والشهور والايام والليالي وبقاع الارض وقضي بين الحق بالقضاء الحق الذي هو اثار ولاية رب
الله ع وهم لا يظلمون اذ لم يحكم الله باعمالهم التي عملوها باختيارهم وهم يعملون **قال** فائدة في ان الصراط حق وورد في الحديث
وقد رواه مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع انه قال الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا
وصراط في الاخرة اما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مر على الذي هو
جسر على جهنم في الاخرة ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم وروى الحلبي عن ابي عبد الله
ع قال الصراط المستقيم امير المؤمنين ع وايضا عنه ع في قول الله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع ومعرفته
وفي رواية اخرى عن واحد منهم ع الصراط المستقيم صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة فاما الصراط المستقيم في الدنيا
فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام فلم يعدل الى شيء من الباطل والطريق الاخر طريق المؤمنين الى الجنة
وهو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وعنهم عليهم السلم نحن ابواب الله ونحن الصراط
المستقيم **اقول** الصراط لغة الطريق وقول الصادق ع الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل لبيان الطريق الكامل
المؤدي الى الله عز وجل لطاعته فسره بمعرفة الله التي تكمل بتوحيد الله تع وتوحيده تع في اربع مراتب الاولى توحيد ذاته تع
عن التعدد [illegible] الاحول قال تع وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد الثانية توحيد صفاته
قال تع ليس كمثله شيء الثالثة توحيد افعاله لان الفاعل الحقيقي هو الذي يحدث مادة مفعوله لا من شيء وليس لله سبحانه
[illegible] فقال تع هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه الرابعة توحيد
عبادته قال تع فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط
في الاخرة اما الصراط في الدنيا فيطلق على معان احدها القيام باوامر الله عز وجل واجتناب نواهيه على حد ما امر به على
السنة اوليائه ع وذلك فروعهم واتباعهم والتسليم لهم والرد اليهم والتفويض اليهم في كل شيء مما علمت ومما لم تعلم وهذه
ظاهر ولايتهم ع وثانيها محبتهم والتولي لهم والموالاة لوليهم والتبري من اعدائهم ومخالفيهم والمجانبة لهم ولاتباعهم وهذا
اركان ولايتهم ع وثالثها الاعتقاد لما اعتقدوا له والايمان بما امنوا به والكفر بما كفروا به وهذه ابواب ولايتهم ورابعها
الامام المفترض الطاعة ع من عرفه في الدنيا باسمه وصفته واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم تمر
عليه الخلائق صعودهم اليه الف سنة وحده الف سنة ونزولهم الف سنة ويأتي بعض اوصافه ومن لا يعرفه الامام ع اي
ما ذكرنا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم لانه جسر الجنة على جهنم تمر الخلائق على قدر اعمالهم لانه صورة اعمالهم
لما كلفوا من القيام باوامر الله والانتهاء عن معاصي الله والاعتقاد لما اريد منهم فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من
يمر عليه كالجواد السابق ومنهم من هو كالماشي ومنهم من هو يحبو حبوا ومنهم من تاخذ النار بعضه ومنهم من يمر عليه حتى
يصل الى مكان من جهنم فيسقط فيه وذلك كما قال تع ولكل درجات مما عملوا وقوله وروى الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
الصراط المستقيم امير المؤمنين ع يريد به ذكر معنى الصراط في الباطن والمراد من كونه عليه السلم الصراط المستقيم انه ع هو
ورسول الله ص ع علة الاشياء المادية والصورية بل والفاعلية والغائية اما انهما صلى الله عليهما والهما العلة الفاعلية فلان
الله [illegible] خلقهما والقى في هويتهما مثاله فاظهر عنهما افعاله فهو تع فاعل بهما كما قال امير المؤمنين ع في ذكر العالم العلوي
من المدبرات امرا فان تلك الملائكة قال ع في بيان معرفتهم والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وذلك كما القى
النار في هوية الحديدة المحماة بها مثالها اي اثر فعلها فاظهر بها اثر الاحراق فيظهر بها تلك المثال هو امره الفعلي

فائدة في علم الصراط

في بيان معنى الصراط في الدنيا

النبيين ل

في بيان الصراط

للمسمى بالمشية والارادة والابداع فهم لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وان شئت قلت فهو تعـ بهم يفعل ما يشاء ولان فعله متقوم بهما تقوم ظهور وهما تقوما بفعله تقوم تحقق فاية فعله تعـ بهما اى تقوم فعله بهما وتقومهما بفعله كالقائم والضارب بالنسبة الى زيد ولله المثل الاعلى فان القائم والضارب اسما فاعل القيام وفاعل الضرب وليسا اسما الذات زيد ولا يحملان على ذات زيد الا مجازا والمجاز هو الصراط فهما بالله العلة الفاعلية لانهما محال فعله الحاملان له واما انهما العلة المادية والعلة الصورية فلان الله سبحانه خلق من شعاع نور محمد صـ وآله انوار جميع الانبياء وحقايقهم وذلك جميع موادهم عـ وخلق من اشعة انوار المؤمنين مواد الملائكة وهكذا الى رتبة الجماد فشعاع نوره صـ هو العلة المادية لجميع الخلق وهو النور الذى عناه الصادق في قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره واما العلة الصورية فلان الله سبحانه خلق من هيئة اعمال على عـ وقابليته صور جميع الانبياء وخلق من هيئة صور الانبياء صور المؤمنين وهكذا الى الجمادات الطيبة العذبة كما خلق من هيئة صورة المقابل وهيئة حركته الصورة فى المرآة وحركتها وكما خلق من هيئة حركة يد الكاتب هيئة الكتابة بحركة يده واما صور الكفار والمنافقين واتباعهم من الحيوانات والنباتات والجماد فقد خلق الله عز وجل من عكوسات هيئات اعمال على عـ وعكوسات قابلياته صور الكافرين والمنافقين وخلق من هيئات صورهم صور اتباعهم الى الجمادات المرة والسبخة والمالحة وقد قال صـ والد انا وعلى ابوا هذه الامة فاذا فسرنا هذه الابوة على تفسير التاويل قلنا الاب هو المادة كما ذكرناه فى ساير كتبنا مبرهنا عليه عقلا ونقلا خصوصا فى الفوائد وشرحها والام هى الصورة لا كما ذكره الحكماء بل كما ذكره ائمة الهدى عـ كما فى قول الصادق عـ ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة الخ وقوله من نوره هو المادة لان المادة هى ما تدخل عليها لفظة من كما تقول عملت السرير من خشب وصغت الخاتم من فضة فما دخلت عليه من فهو المادة فدل على ان المادة هى الاب فسبه الشعاع المشتق من اشراق نوره صـ بالاب والهيئة المشتقة من هيئة اعمال على عـ وقابلياته التى هى الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين بالام لان مواد جميع الخلق من شعاع نور محمد صـ وصور جميع الخلائق من شعاع هيئة اعمال على عـ او عكسها واما العلة الغائية فهم عـ العلة الغائية لان الله خلق الخلق لاجلهم كما قال على عـ نحن صنائع الله والخلق بعد صنائع لنا الخ اى صنعهم الله لنا وفى الا[...] خلقتك لاجلى وخلقت الاشياء لاجلك الخ فاذا عرفت ان امير المؤمنين عـ علة لجميع الخلق فى ايجاد اكوانهم واعيانهم فهو طريق الله تعـ الى خلقه وترجمان امداداته ومؤديها اليهم ومعطى كل ذى حق حقه باذن الله وهو عليه السلم الحامل لاعباء ولاية الله التى جعلها لنبيه محمد صـ على خلقه وذلك فى جميع ذرات ما يناط بالخلائق كلهم من احوال اركان التكوينات الاربع التى دار عليها الوجود الامكانى الخلق والرزق والممات والحيوة وهو طريق الله الى خلقه فى حدوده التكليفية والتكوينية عن الصادق عـ فى قول الله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلم ومعرفته والمراد بمعرفته الله التى تكون هى الصراط المستقيم الذى يكون احد من السيف وادق من الشعر هى معرفته بالنورانية كما رواه سلمان وابوذر عنه عـ فى تعليمه لهما المشتمل على الاسرار بجمعها قول الصادق عـ اجعلوا لنا ربا نؤب اليه وقولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا فقال له السائل نقول ما شئنا قال عليه السلم وما عسى ان تقولوا والله ما خرج اليكم من علمنا الا الف غير معطوفة الخ وانما قيد بالمستقيم تنبيها على ان غيره ايضا سبيل ولكنها غير مستقيم بل هى تسالكها على كل ما يكرهه الله واما هذا عليه السلم فان الله تبارك وتعـ خلقه فى احسن التقويم وصوره على صورة مشيته ومحبته بحيث لو ترك وميل نفسه بفطرته وشهوة بنيته لم يفعل الا ما يريد الله تعـ لانه هو واهل بيته الطاهرين عليهم السلم علمهم الله تعـ بتعليم محمد حبيبه ورسوله صلى الله عليه واله وسماهم الى رتبته وهو صلى الله عليه واله قد خلقه الله على فطرة لا يحتمل الامكان فطرة لبشر اعدل منها من الفطرة التى فطره عليها فلذا قال وانك لعلى خلق عظيم ولاجل ان الله عز وجل سما به الى رتبة المستقيم الذى ليس فى الامكان استقامة تزيد على استقامته او تساويها سماه بعلى ووصفه بالصراط المستقيم وقوله وفى رواية اخرى عن واحد منهم عليهم السلم فى تفسير الامام القمى رة قال حدثنا محمد بن القاسم الاسترابادى المفسر قال حدثنى يوسف بن محمد بن زياد وعلى بن محمد بن سيار عن ابويهما عن الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلم فى قوله اهدنا الصراط المستقيم قال ادم لنا توفيقك الذى به اطعناك فيما مضى من [illegible] حتى نطيعك كذلك فى مستقبل [illegible] والعصر [illegible]

وخلق من هيئة صور الانبياء عليهم السلام

لفظه [illegible] في بيان علة الغاية

في بيان الصراط

هو صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة فاما الطريق المستقيم في الدنيا فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير
استقام فلم يعدل الى شيء من الباطل والطريق الآخر طريق المؤمنين الى الجنة الذي هو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى
النار ولا الى ما غير النار سوى الجنة والمروي عنه هو الحسن العسكري عليه وعلى آبائه وابنه السلام في تفسيره وفسّر اهدنا بالمعنى لا باللغة
فقال ادم لنا توفيقك وفيه تنبيه على ان العمل الباقي هو ما دام عليه المكلف وان الهداية انما تكون ملكة وطبيعة بالدوام وان
الاعتبار في الاعمال بما يكون خاتمة لنا كما يشير اليه قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد والصراط صراطان
صراط في الدنيا وصراط في الآخرة فاما الطريق المستقيم اعني الصراط فانه لغة وشرعا وعرفا هو الطريق وهو في الدنيا ما قصر
عن الغلو والافراط وارتفع عن التقصير والتفريط واستقام لتوسطه بين الطرفين فلم يعدل بالسالك فيه الى شيء من الباطل
لان الباطل لا يكون شيء منه مستقيما بل اما افراط وارتفاع واما تفريط وانحطاط ومعنى استقامته انطباقه على ما يحب الله بامتثال
اوامره كما امر واجتناب نواهيه كما نهى والطريق الآخر يعني الصراط الذي في الآخرة طريق المؤمنين الى الجنة الذي هو مستقيم يعني
بغير ارتفاع ولا تقصير لا يعدلون يعني السالكين له عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وقوله عليه السلام ولا الى
غير النار سوى الجنة لا يريد بان هناك شيئا ليس بنار ولا جنة ليحترز بهذا عنه بل المراد بيان ما هو الواقع اذ ليس شيء
في الآخرة لاحد من المكلفين الا الجنة او النار كما قال صلى الله عليه وآله ليس وراء دنياكم هذه مستعتب ولا دار الا جنة او
نار وعنهم عليهم السلام نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم اما انهم عليهم السلام ابواب الله فانه تعالى حيث كان لا يدركه الابصار
ولا تحويه خواطر الافكار اختار محمدا وآله صلى الله عليه وآله من جميع خلقه وانهى اليهم علم ما خلق بعد ان اشهدهم
خلق جميع ما خلق واقدرهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على سائر خلقه اقامهم بيوتا وخزائن لاسرار العبودية واقامهم
ابوابا له تعالى تلك الخزائن في اداء ما جعل لخلقه كما جعلت النار في السراج الشعلة المرئية التي هي دخان من الزيت
الذي كلسته النار ونقمته فاستضاء بفعلها فيه بابا لجميع اشعة السراج في احداثها وامدادها بما به [illegible] بقاؤها
وللابواب باعتبار اربع مراتب بل خمس مراتب الاولى مرتبة الامثال العليا وهي المقامات باعتبار نسبة الافعال اليه تعالى
بمعنى ان الله تعالى فاعل لافعالهم وباعتبار انهم فاعلون باذن الله وامره لا يكونون ظاهرا ابوابا الثانية مرتبة المشية
الحالة فيهم فهم ابواب ظهور آثارها بهذا الاعتبار الثالثة مرتبة الامر المفعولي اعني النور المحمدي صلى الله عليه وآله
وهذا مرتبة المعاني فهم باعتبار ان الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب لاشراقها وفي المراتب الثلاثة الغالب
فيها اطلاق الابواب ففي الاولى الاطلاق الغالب عليها الامثال العليا والمقامات والعلامات وفي الثانية الاطلاق (غيرهم)
الغالب عليها المشية والارادة والاختراع والابداع والامر الفعلي وفي الثالثة الاطلاق الغالب عليها المعاني اي معاني
الافعال والامر المفعولي الرابعة مرتبة الابواب وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ قال عليه السلام ظهرت الموجودات من
عقل الكل والقلم قال له الله سبحانه وتعالى ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل الخامسة ايضا مرتبة الباء وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ
قال عليه السلام ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم وباعتبار آخر الابواب اربعة الاول ركن العرش الايمن الاعلى وهو باب
الرزق والثاني ركن العرش الايمن الاسفل وهو باب الحياة الثالث ركن [illegible] الاعلى [illegible] وباب الموت الرابع ركن العرش
الايسر الاسفل وهو باب [illegible] واما انهم الصراط المستقيم فكما [illegible] وهذه الاحاديث المروية عن
[illegible] عليهم السلام متوافقة المعاني والبواطن يحتاج شرحها [illegible] فليرجع الى التفسير الفاتحة
الكبير [illegible] لانارة البيان للنفس الانسانية من مبدء حدوثها الى منتهى [illegible] نفسانية وهي كالجوهرية
لا ملهما في نشأة ذاتية فكل نفس صراط الى الآخرة بوجه كما انه [illegible] ايضا بوجه فالصراط المسافة شيء واحد بالذات
متغاير الاعتبار فالنفوس صراط [illegible] بعضها مستقيمة وبعضها [illegible] وبعضها منكوسة والمستقيم [illegible] بعضها
[illegible] وبعضها [illegible] والواصل بعضها سريعة وبعضها بطيئة وانما [illegible] نفس امير المؤمنين [illegible]
[illegible] واولاده المقدسين عليهم السلام اقول ان هذه الاحاديث [illegible] كلها متوافقة في المعاني
والبواطن ولكن بيانها يحتاج في تعريفه الى فهم الى مدد منهم [illegible] شرحها الى بسط في الكلام صحيح وقوله ومن

في بيان الصراط

اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسيرنا الفاتحة الكتاب يريد به تفسير معنى الصراط على تفسير التاويل كما ذكره في قوله والاشارة
اليه وانا اقول من اراد الاطلاع على معنى الصراط بتفسير الباطن الذي هو معنى كونهم ع الصراط المستقيم وكونه ولايتهم
الصراط المستقيم فليرجع الى شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لا يحويه كتاب ولا يجري عليه خطاب فاني
قد ذكرت فيه من اسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولي الالباب وشاهدته العيان لمن كان له عينان وقوله والاشارة
اليه ان للنفس الانسانية يعني بها الناطقة القدسية فينا وفيهم ع الملكية الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ وليست هي النباتية
ولا الحيوانية الحسية الفلكية ولا البرزخية وليست هي التي من عرفها عرف ربه لا فينا ولا فيهم عليهم السلم لان التي من عرفها
عرف ربه هي وجوده من الله تع المعبر عنها بالنور التي خلق منها وبالفؤاد والحجاب الجلال من مبدء حدوثها الى منتهى عمرها
الدنيوي بانتقالات نفسانية يعني انها بكونها ونفس وجودها تنتقل الى جهة مبدئها بحركات جوهرية وهي تنتقل نفس الشيء
بكنهه من غير موجب من خارج ونحن قد ابطلنا فيما سبق هذه الحركة بان يكون جوهر الشيء منتقلا عن رتبة الى اخرى بنفس ذلك
الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير النفس الجوهر واثبتناها بالموجب الخارجي المتجدد مثل ما لو كان في موضع من الارض جزء
من الزيبق الصافي اتصل به جزء ان من الكبريت الصافي وامتزجا فانهما لا يزالان في موضعهما كما هما من غير تغيير ولا انتقال فاذا
اتصلت حرارة الشمس بهما مع الرطوبة الطبيعية واستمر ذلك من غير عروض يبس لقلة التبريد والترطيب بالعكس فانهما
ينعقدان ذهبا فينتقلان بالمعين الخارجي من مدد الشمس والقمر على نسبة الجزئين فالنفس تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة
ونازلة بمدد اعمالها الطالحة فاثبات الحركة الجوهرية صحيح بهذا المعنى وهو ان الجوهر يترقى بالمدد ويتحرك بالمحرك في نشاءة
ذاتية لا ان انتقالها بالحركة الجوهرية من نشاءة ذاتية الى نشاءة ذاتية ولكن المص يذهب الى ان النفس تترقى بحركتها الى ان
تكون عقلا ونحن نمنع ذلك لان النفس مادتها التاييدات العقلية وهي اشراقات من العقل محلها من العقل محل الاشراق
من الشمس فكما لا يكون الاشراق بترقيه مشرقا ولا النور منيرا كذلك لا تكون النفس بترقيها عقلا والمص يثبت العقل وادراك
المعقولات وينفي وجود العقل فلا بد له من ان يحكم على النفس بالوصول الى هذه فمراده انها تكون عقلا انها تعقل الاشياء
لا انها تنقلب عقلا عنده لانه لا يثبت العقل ونحن نقول النفس تدرك الصور واما المعاني فلا اذ لا يدركها الا العقل و
الحاصل ان النفس اذا ثبت لها الحركة الجوهرية ترقت بحركتها سواء قيل بنفسها كما يقول ام بموجب خارجي محرك كما نقول ولا
تزال صاعدة في سيرها الى جهة مبدئها بلا نهاية لكنها لا تتصل بمبدئها ابدا وانما تسير في المراتب النفسانية فسيرها
في نفسها صراطها فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه اي من حيث هي سائرة فيه فالمتحرك والمسافة شيء واحد بالذات
متغاير بالاعتبار لان السالك سائر تنتقل نفسه في اطوارها وان كان السالك من حيث هو سالك غير مسلوك فتغاير
في الاعتبار فالنفوس صراطات الى عواقبها ولكنها بحسب تحريك محركها فان كانت الاعمال المحركة صالحة كانت باعمالها صراطا
مستقيما لكونها مطابقة لامر الله ونهيه اللذين هما مستقيمان لمطابقتهما لفعل الله وسير النفوس انما هو بتلك الاعمال و ان
كان سيرها في نفسها وبعضها منحرفة لان اعمالهم منحرفة لكونها غير مطابقة لامر الله ونهيه وبعضها منكوسة ناكسوا رؤسهم
عند ربهم لان اعمالها منكوسة لكونها على عكس ما امر الله ونهى فكانت اعمالها التي هي المحركة لها اظلة معاكسة لاوامر الله ونواهيه
والظل منتكس من الشاخص القائم وتلك المنكوسة تحرك العاملين على مقتضى اوضاعها فتحركت النفوس العاملة بحركة اعمالها
فكانت صراطاتها منكوسة لان جاعلها تع كذلك انما جعلها بقوابلها و قوله والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة
وبعضها معطلة ليس بصحيح لان المستقيمة لا تقف الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت بعمل صالح درجة وانحطت
بعمل طالح درجة وصعدت بصالح درجة وانحطت بطالح درجة وهكذا فانها بترددها بين الصعود والنزول ينسب اليها
الوقف لعدم تجاوزها رتبتها الاولى في الجملة كما كانت بنوا اسرائيل في التيه لبثوا اربعين سنة في ست فراسخ يسيرون من
الصباح الى المساء فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يتحقق الوقف ولا التعطيل في شيء من الممكنات الا بمثل سير بني اسرائيل
ونحوه واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تع في الطريق الذي امرهم بسلوكه وحال هؤلاء في سيرهم في كل رتبة واصلون
وغير واصلين [illegible] ما في حديث الاسراء حيث يقول تع في شانهم في دار قربه الجنة كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما والسر

فی بیان الصراط

لمحبتی غایة ولا نهایة الخ وعدم الوصول للمحجوبین عن ربهم فانهم لا یزدادون بسیرهم الا بعدا عن الله تع یعنی انهم سائرون الی الله تع حیث یکره کما ان الواصلین سائرون الی الله تع حیث یحب فالنفوس الواصلة الی الله عز وجل اعنی السائرات الیه حیث یحب فمنها سریعات السیر الی الله تع لانهم تخففوا واجتمعت قلوبهم وتجمعت شئونهم علی رضی الله تع فقربوا الی الله عز وجل من غیر ان نقص المسافة بینهم وبینه تع والسابقون السابقون اولئک المقربون الذین بسطهم بساط القرب فی سفح رضوانه ان المتقین فی جنات ونهر فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر ومنها بطیئات السیر لثقلهم بشوائب من احوال الخلق فرقت قلوبهم وبها تفرقت شئونهم فتعدت بهم نصام الدواعی فابطأوا فی سیرهم وقوله واتم الصراطات نفس امیر المؤمنین ع ثم نفوس اولاده المقدسین ع یحتمل وجوها حیثا لم یذکر النفس النبی ص مع انها اتم من نفوس الرع الاول انه ورد ان الصراط المستقیم امیر المؤمنین ع واهل بیته ع فاستطرد عند ذکره ووصفه بالصراط المستقیم تفسیر الصراط المطلق المشتمل علی المستقیم وغیره وبین ان نفسه ونفوس اولاده المعصومین ع اتم الصراطات المذکورة لان المذکور هنا هو واولاده ع والنبی ص والله لم یذکر فی الموصوفین بالصراط المستقیم وان کان سره مطلق الصراط الا ان الموجب لذکر المطلق هو ذکره بالصراط المستقیم ولعل المص لم یرد غیر هذا الوجه الثانی انه ع هو المشتهر بالولایة والنبی ص والمشتهر بالنبوة والولایة فسرت بالصراط المستقیم دون النبوة الثالث ان النفس النبی ص واله هی الغایة التی الصراطات کلها تؤدی الیها لما دلت علیه ادلة العقلیة والنقلیة علی ان کل شیء فمرده ومصیره الی الله تع وقد دلتنا الادلة عقلا ونقلا علی ان الرد الی الله والرجوع والمصیر الیه هو الرد والرجوع والمصیر الی رسوله ص فی الدنیا والاخرة لان الحوادث کلها لا تنتهی الا الی مثلها کما قال امیر المؤمنین ع انتهی المخلوق الی مثله والجاه الطلب الی شکله وقوله ع فی شان النبی ص فی خطبة یوم الجمعة والغدیر قال اقامه فی سائر عالمه مقامه فی الاداء اوکان لا تدرکه الابصار ولا تحویه خواطر الافکار الخ واذا قطعنا النظر عن کلام المص وعن مراده فلک ان تعتبر الوجه الثالث لانه هو الجاری علی تفسیر باطن الباطن وبیان السر المقنع بالسر والثانی تفسیر الصراطات المطلقة مطلقا یعنی الشاملة لکل احد فان قلت اکملها تعینت نفس النبی ص واله وان قلت اتمها فکما قال المص ولک ان تستعمل اتم بصیغة التفضیل المطلق فنقول اتمها نفس النبی ص وتلک الائمة الحقیقیة وان اردت الائمة الاضافیة فکما قال المص وقد اشرنا ان تفسیر المص للصراط من تفسیر التاویل واذا فسرناه بتفسیر الباطن فصورته الاعمال الشرعیة ومادته بل حقیقته الوجودات التکلیفیة اذ بها ترقی الذوات لانها هی لبها وبیانه فی المثال ان الشخص اذا قام بحدود الله وفعل ما امره الله فذلک صورة صراطه الی الجنة فاذا فعل ذلک واستقام علیه کتب الله فی قلبه الایمان وایده بروح منه لیسدده ویرشده الی طریق النجاة ویعینه علی ما یرضی ویحببه ما عند الله فیکون بذلک راضیا بما یرد علیه من الله فیکون مرضیا عند الله فتشابه نفسه اوائل جواهر عللها فهذا مادة صراطه وحقیقته فهذه هی سفینته التی توصله الی القرب من الله وتحرک نفسه وذاته الحرکة الجوهریة الذاتیة لانها هی ارواح نفسه وتساقیه الکونیة کما هو مذکور فی مرآة الحکماء یشاهد عیانا هناک بان هذه الارواح الشرعیة هی تساقیه التی لا تبلغ الکمال بدونها وبها هی تبلغ الحجر الرخیص درجة الیاقوت الاحمر البهرمانی العدیم النظیر والی ما اشرنا الیه اشار الامام الناطق جعفر بن محمد الصادق ع بالعقل یستخرج غور الحکمة وبالحکمة یستخرج غور العقل الخ فان النفس تعمل الاعمال والاعمال ترفعها الی غایة الکمال وتقربها من ذی الجلال **قال** وذلک بحسب القوتین العملیة والنظریة والیه الاشارة فی الحدیث بصراط الدنیا وصراط الاخرة فالاول عن تحصیل العدالة وملکة التوسط فی الاستعمال العملی القوی الثلثة الشهویة والغضبیة والوهمیة بین الافراط والتفریط لئلا یکون فاجرا ولا خاملا بل عفیفا ولا یکون متهورا ولا جبانا بل شجاعا ولا یکون جربزا ولا ابله بل حکیما لتحصل من ترکیب هذه الاوساط هیئة اذعانیة انکساریة للقوی وهیئة استعلائیة للروح علیها والتوسط بین الاطراف الشدیدة بمنزلة الخلو عن جنسها فتصیر النفس کانها لا نسبة لها من الصفات النفسانیة التعلقیة ولا مقام لها فی الدنیا یا اهل یثرب لا مقام لکم فصارت کمرآة مجلوة تستعد لان تتجلی فیها صورة الحق وذلک لا یحصل الا بانقیاد الشریعة وطاعة الامام المفترض الطاعة وهذا معنی کون صراط فی الدنیا هو الامام م **اقول** قوله وذلک بحسب القوتین العملیة والنظریة یعنی ان کون النفس هی الصراط المستقیم لسیرها فی ذاتها بحرکتها الجوهریة انما هو بسبب قوتیها العملیة والنظریة فعلی ... وعلی ... تقل ذاتها ... ونحن نقول کما ان الدخان

في بيان الصراط

الذي في السّراج انّما استنار بمسّ النّار واستضاءة بفعلها فيه لا بنفسه وكما استضاءة الجدار باشراق الشمس لا بنفسه كذلك النفس انّما انتقلت في درجاتها ومعارجها بالاسباب الخارجيّة وهي العمل فانّه علة النور التشريعي المسمّى بالقوّة العمليّة والعلم فانّه علة النور الكوني المسمّى بالقوّة العلميّة والنظريّة وبالعمل تستخرج غور العلم وبالعلم يستخرج غور العمل والى الاوّل الاشارة بقوله ما زال العبد يتقرّب اليّ بالنّوافل حتّى احبّه فاذا احببته كنت سمعه الّذي يسمع به وبصره الّذي يبصر به الحديث والى الثاني الاشارة بقوله صلعم وآله ليس العلم بكثرة التّعلّم وانّما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء فينفسح فيشاهد الغيب وينشرح فيحتمل البلاء قيل وهل لذلك من علامة قال صم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله الخ فتنتقل النفوس في درجات كمالاتها انّما هو بالقوّتين اللّتين هما كسبيّتا المقدّمات هو هيئات الذوات فانهم لا يبدّلوا النفوس وقوله واليه الاشارة في الحديث صراط الدّنيا وصراط الاخرة يريد به انّ استعمال القوّة العمليّة هو سير النّفس بذاتها في تعديل قواها وملكاتها وهو الصّراط في الدّنيا وانّ استعمال القوّة العلميّة النظريّة هو سير النّفس في مراتب اطوارها واطوار الموجودات ينها النفسيّة والعقليّة وهو الصّراط في الاخرة وقوله فالاوّل عبارة عن تحصيل العدالة والملكة التوسط بين الافراط والتفريط و المراد بملكة التوسّط ما قرّره من مجموع الطّرفين كما ذكره المصنّف والقوّة المتوسّطة في الذّات والصفة والفعل المقتضي لا ثابت الحسنة بين الطّرفين كذلك فانّ القوّة المعتدلة نور والطّرفان ظلمة فلا تتركب منهما اذ المركب من الظّلمتين ظلمة اشدّ منهما وذكر الملكة احترازا عن الحال فانّ الملكة ما قرّ من الاعمال والاحوال حتّى كان كالطّبيعة والحال ما لم يقرّ بل يتبدّل وتحصيل العدالة برياضة العقل وحصر النّفس على ملازمة آداب الشّرع من الاوامر والمندوبات واجتناب المناهي والمكروهات فالقوى الّتي تحصل بينها العدالة العمليّة ثلاث القوّة الشّهويّة فاعتدالها وحسنها ان يكون فعلها بالعقل الّذي هو شرع باطن وبالشّرع الّذي هو عقل ظاهر بان تكون جارية على مطابقتهما ويكون عفيفا متقيا لله سبحانه وللنّفس الامّارة وهواها وللخلق وهي ملكة تحصل بالتّدريج ومداومة الاحوال الطيبة حتّى تثبت وتكون ملكة هي فطرة مطابقة لفطرة الصّنع الّتي فطر الله عباده عليها وهي بين الافراط بان يكون صاحبها فاجرا وبين التفريط بان يكون خاملا والخامل السّاقط الّذي لا نباهة له والقوّة الغضبيّة اعتدالها وحسنها ان يقتصر انبساطها وانقباضها على موجب العقل والشرع بان يكون مطابقة لمقتضاهما بان يكون صاحبها شجاعا وهي ملكة مطابقة للفطرة الايمانيّة وهي بين الافراط الّذي يكون صاحبه متهوّرا وهو من لا يبالي ولا ينظر العواقب وبين التفريط الّذي يكون صاحبه جبانا القوّة الوهميّة حسنها واعتدالها ان يكون بحيث يدرك الفرق بين الصّدق والكذب في الاقوال وبين النافع والضّارّ في الآراء وبين الحسن والقبيح في الافعال وهذه الملكة هي الحكمة العلميّة وهي علة ثبات الحكمة العلميّة النظريّة وبقائها بين الافراط الّذي هو الجربزة من جربز اي ذهب او انقبض او سقط معرّب كربز وهذا الافراط تحصل منه آثار قبيحة كالدّهاء والمكر والخديعة والحيلة والغواية والشيطنة لانّ قوّة الادراك اذا لم يعتدل بتاديبات العقل والشرع تحصل منه التفرقة بين الحقّ فيأخذ به وبين الباطل فيتركه ويحصل منه جودة الذّهن والتفطّن لدقائق الاعمال وآفات النّفس الامّارة والظنّ الصّحيح والرأي المصيب ولطافة الحسن وذكاء الفهم وبين التفريط الّذي يكون صاحبه ابله اي الغافل والاحمق الّذي لا تميز له والقليل الفطنة لدقائق الامور والمعجز والمتحيّر والمنخدع والمخدوع وقوله ليحصل من تركيب هذه الاوساط اي وسط ما بين الفاجر والخامل في الشهوة وما بين المتهوّر و الجبان في الغضب وما بين الجربزة والابله في الوهميّة هيئة اذعانيّة اي سريعة في طاعة العقل والشرع منقادة لها وهي العفّة والشجاعة والحكمة انكسارية اي خاضعة ذليلة مقيّدة لقيود تاديبات العقليّة الشرعيّة للقوى الطّامحة الافراطيّة والتمادي التفريطيّة من الشّهويّة والغضبيّة والوهميّة وهي ايضا هيئة استعلائيّة اي انّ هذه الهيئة تستعلي الرّوح بها عن القوّة الشّهويّة والقوّة الغضبيّة والقوّة الوهميّة بكسر افراطاتها وتفريطاتها وانّما ذكر الرّوح لانّها قريبة من العقل وانّ المراد منها العقل لاطلاقها عليه في كثير من المقامات وقوله والتوسّط بين الاطراف الشديدة اي القويّة المتقابلة بمنزلة الخالي عن جنسها اي انّ القوّة المتوسّطة بين الطّرفين انّها مركبة منهما وكذا قوله قبل هذا من تركيب الاوساط وقد نبّه بعضهم على هذا ايضا اخذا من انّ الشيء المتولّد من شيئين انّه مركّب منهما كتاليف العقار المعتدل في المزاج انّه من العقاقير المتضادة كالكافور والمسك يعمل منهما الكحل معتدل في الحرارة والبرودة وقد ذكرنا بطلان هذا لانّ الطّرفين الافراط والتفريط في القوى الثلاث ظلمة والوسط

العمليّة ل

الذي

العمليّة ل

هذه الافعال الفضيلة ... فاذا ... العقل والشرع حصل منه

في بيان الصراط

الاعتدالي فيها نور ولا يكون مركبا من الطرفين لانّ المركب من الظلمتين اشدّ ظلمة منهما كذا قوله والتوسط بين الامرين الشديدة بمنزلة الخلوّ عن جنسها الذي هو التعلّق بالاجسام الظلمانية صارت كانّها لا مرتبة لها من تلك الصّفات التعلّقية فقد فارقت احوال الدنيا فلا مقام لها فيها واستشهد بتاويل هذه الاية الى مفارقتها فصارت النفس بعد مفارقتها للافاق الضيقة كانّها مرآة قد استعدّت بصفائها ونوريّتها لان يتجلّى فيها صورة الحقّ سبحانه وذلك لا يحصل لها الّا بالانقياد للشريعة و طاعة الامام المفترض الطّاعة واقول اذا ثبتت انّ الامام ع مفترض الطاعة وجب ان يطاع في منعه لكون شيء يتجلّى فيه صورة الحقّ نعم الّا اذا اريد بالصورة مثاله الاعلى اعني صورة ظهوره بايجاد تلك النفس فانّ صورة ايجاده لها يتجلّى فيها فاذا تركت بما اشرنا اليه سابقا القى المثال الّذي هو صورة ايجاده فيها لانه سبحانه يتجلّى لها بها وبها امتنع منها كما قال امير المؤمنين ع لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها ولا تجلّى فيها الّا الصورة ذات مقدار ولا تنسب الى الحقّ سبحانه الا مجازا وقوله وهذا معنى كون الصّراط الدّنيا هو الامام ع يريد انّ معنى كون صراط الدّنيا هو الامام ع هو انّ كمال النفس و حصول التوسط لها بين الطرفين انّما هو بطاعة الامام ع مع انّه ذكر قبل هذا انّ الصّراط الدّنيا هو عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التوسّط في استعمال العمل القوى الثلثة وقوله انّ ذلك لا يحصل الّا بانقياد الشريعة وطاعة الامام ع يشعر بانّ صراط الدّنيا مشروط بطاعة الامام ع لانّ الامام هو الصّراط الدّنيا بهذا المعنى وانّما الامام ع هو صراط الله في الدّنيا والاخرة وهو الصّراط للخلائق ايضا في الدّنيا والاخرة اذ لا يصل شيء من الله سبحانه الى احد من الخلق بعد محمّد صلّى الله عليه وآله الّا بواسطة الامام ع اذ هو باب الله عزّ وجلّ في الخلق والرّزق والحيوة والممات بمعنى انّ الله سبحانه اعطى الخلائق ما يستحقّونه بقوابلهم بواسطة الامام ع ولا يصعد عمل ولا يقرب عامل الى الله عزّ وجلّ الّا بواسطة الامام ع وامّا في رواية المفضّل ابن عمر المتقدّمة الّتي ذكر فيها انّ الصّراط الّذي في الدّنيا هو الامام ع فالمراد منه انّه ع هو الصّراط لجميع المكلّفين في الدّنيا في مقابلة انّ الصّراط في الاخرة جسر على جهنّم فما الصّراط في الدّنيا فانّها مثل الاخرة وكلّ ما في هذه في هذه فاخبر ع بانّه الامام ع لا انّ الامام ليس صراطا في الاخرة بل هو صراط في الدّارين للحقّ سبحانه وللخلق اجمعين

قال والثّاني عبارة عن مرور النّفس بقوّة النّظرية وعقله العلمي على مراتب الموجودات والاطوار الحسّية والنّفسيّة والعقليّة وخروجها من مكامن الحجب والغواشي الى اضوية افضية الانوار الالهية فللصّراط المستقيم وجهان احدهما احدّ من السّيف من وقف عليه شقّه والاخر ادقّ من الشّعر والوقوف على الاوّل يوجب القطع والفصل كقوله اثّاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدّنيا من الاخرة وجاء في الخبر انّ المؤمن على الصّراط كالبرق الخاطف والانحراف عن الثّاني يوجب الهلاك والعقاب انّ الّذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصّراط لناكبون **اقول** يريد بالثّاني القوّة النّظريّة اي عقله العلمي يعني انّ النفس اذا ادركت العلوم بصدرها وعقلت بعقلها المعاني وبخيالها الباطنة صور المحسوسات الغيبيّة وبالظاهرة صورها الظّاهرة الشّهادية وشاهدت بحسّها الظّاهرة الاطوار المحسوسة وبحسّها الباطن اطوار الحواسّ الباطنة وبصدرها اطوار جوهر هيئاتها واطوار طبيعتها النّورانيّة واطوار رقائقها بروحها واطوار عقلها بتعقّل عقلها وعرفت ايات ربّها الّتي في ذاتها بذاتها الّتي هي فؤادها وجهتها من ربّها فقد مرّت على جميع مراتب الموجودات ووقفت عند تكوين كلّ شيء منها حين بدئه من عالم الامكان الرّاجح الى عالم الامكان المساوي اعني عالم الاكوان وتحقّق خروجها من مكامن الحجب والغواشي الى اضوية افضية الانوار الالهيّة وهذا هو الصّراط الّذي قال انّه في الاخرة ونحن قد بيّنا فيما مضى انّ الحكمة النّظريّة ليست هي الصّراط الاخروي الموصل الى السّعادة الابديّة بنفسه كما يظهر من كلام المصنّف في ساير كتبه تبعا للحكماء الّذين لم يبنوا ثمرات حكمتهم على مقتضى الشّرايع والكتب السّماويّة وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدّم وذكرنا انّ الصّراط الموصل الى السّعادة الابديّة انّما هو الحكمة العمليّة الّتي هي شرط في تحقّق النظريّة وفي بقائها كما قال ع العلم يهتف بالعمل فان اجابه والّا ارتحل عنه وفي صحّتها قال تع انّما يخشى الله من عباده العلماء وقال الصّادق ع في الدّعاء كما رواه الشيخ في المصباح لا علم الّا خشيتك ولا حكم الّا الايمان بك ليس لمن لم يخشك علم ولا لمن لا يؤمن بك حكم نعم النظريّة شرط في كمال العلميّة او في صحّتها اذ قد تقبل العمل بدون علم ولا يقبل العلم بدون العمل وقوله الى اضوية افضية الانوار ليس عبارة مطابقة على ما

[illegible]

بعينه

بصيرة كشفية

ينبغي اذا القول المطابق للمعنى ان يؤدي الى اضئية انوار الافضية الالهية لان الاضوية جمع ضياء وهو المنير والافضية فضاء
النور شعاع ايضا كما قال تعالى والشمس ضياء والقمر نورا قوله فللصراط المستقيم وجهان احدهما احد من السيف من تقف عليه
شقه والمراد من تشبيهه بحد السيف في كونه يشق قدم من مشى او وقف عليه الكناية عن دقته وصعوبة الثبات واجتماع المشاعر عليه
بل اكثر من يمر عليه تتفرق مشاعره وحواسه الظاهرة والباطنة ولا تكاد تجتمع المكني عن ذلك بالشق ما انه يفرق قدم السائر
عليه فرقتين المكني بهما عن الحق والباطل والوجه الاخر ادق من الشعر كناية عن كونه يمور ويضطرب بالسائر عليه ولا يثبت عليه
الا من ثبته الله بالقول الثابت من المؤمنين والوقوف على الاول اي الوجه الاول يوجب المقطع والفصل اي تفريق الادراك
والعمل حيث لا يقدر السائر على تخليص الحق عن شائبة الباطل ولا على اخلاص العمل عن شائبة الشرك والاغراض الباطلة و
الغفلات المبعدة عن الزلفى لديه عز فيكون النظر والعمل شقين لانه احد من السيف فيشق القدم المعبر بها عن بصيرة النظر و
نية العمل واستشهد المصنف بقوله سبحانه اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة الذي يراد منه الكناية عن القعود
وطلب الراحة وعن العجز يدل على انه لم يفهم المراد من شق القدم حيث اشار الى معنا بالتثاقل الى الارض وان كان من لوازمه وكذا
بما لكونه ادق من الشعر بانحراف عنه لضيقه عن السلوك وانما هو كناية عن اضطرابه وان كان الانحراف من لوازمه واستشهاده
بقوله سبحانه وان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون انما هو للانحراف **قال** بصيرة كشفية اعلم ان الصراط المستقيم
الذي اذا سلكته اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدء الطبيعة الحسية الى باب الرضوان فهو
في هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار لا تشاهد له صورة معينة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك
يوم القيمة جسرا ممدودا محسوسا على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب الجنة كل من يشاهد يعرف انه صنعك و
بناؤك ويعلم انه قد كان جسرا ممدودا على متن الجهنم التي قيل لها هل امتلئت فتقول هل من مزيد لنزيد في طول طبقاتك
عرضها وعمقها وهي حقيقتك ذي ثلث شعب وهو ظل غير ظليل لا يغني جوهر ذاتك من اللهب لهب جهنم بل هو الذي يقودها
الى لهب الشهوات الكامنة نارها الان البارزة يوم القيمة لقوله وبرزت الجحيم لمن يرى الان يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس عن
المعاصي وماء المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى والثانية **اقول** يريد ان الصراط الموصل لك الى الجنة هو صورة هدى
النفس لاصابة الحق فيما يسلكه من العلوم النظرية التي من جملتها ما يحدس من معرفة النيازك والشهب وتصورها لنزالة القمر وترتيب
الوان قوس السحاب ومثل معرفة طبائع الاجسام وامثال ذلك من الامور التي لا تعلق لها بشيء من اصول الدين ولا فروعه كما يذهب
اليه بعض الحكماء كما ذكرناه والحق ان الصراط الذي يوصلك الى الجنة هو سيرك باقدام اعمالك ونظر علمك ومعرفتك على حدود
الله وتعريفه للهيكل وتعرفه لك بآياته التي في نفسك فان صورة هذه الحدود والتعريفات والتعرفات بآياته هي الصراط الممدود
يوم القيمة على جسر جهنم وهو الكلي الجامع لجميع الصراطات الجزئية وسيرك على تلك الحدود والمعالم التي هي الصراط الاسم الممدود على
متن جهنم باقدام اعمالك وبعين علمك ومعرفتك هو صراطك الخاص بك الموصل لك الى ما خلقت له وقوله الممدودة يعني بها
ان النفس هي صراطها وهي الممدودة جسرا لانها ممتدة في اطوار تكوناتها من الطبيعة العنصرية التي كنى بارض الموقف عنها
الى باب الرضوان من الجنة يعني اعلاها الذي كنى به عن مرتبة النفس بعلمها النظري على خفايا الموجودات والاطوار التكوينات وقد مر منا
سابقا ان النفس المجردة ليست من عالم الاجسام والطبائع وانما هي من عالم الملكوت موادها من تاييدات العقل واشراقه وانما
تعلقت بالاجسام بافعالها لان عالم الاجسام مملكتها بمعنى ان الاجسام انما خلقت لها فلما خلقت لها ومملكتها انزلت الى مملكتها
تتصرف فيها بافعالها لا غير وهي بريئة منها في ذاتها اذ الملكوت مغاير للملك وانما انزلها الحكيم سبحانه الى عالم الملك في التوسط على
جهة التدريج ليتعلم لغة عالم الملك وافعاله وكيفية اطواره فيعلم علمه فيترقى في ثمرات افعاله وهي ثمرات ما زرع فيه صاعدا الى ان
يصل الى رتبته في الملكوت والدهر فيقعد على كرسيه ويستوي على عرشه فاذا اخذ بالترقي من كل رتبة تترقى في رتبة اثار الجرم و
التي هي من نوع مواده فلا يتجاوز نوعه وانما ترقيه اشتداده في نوعه وقوله فهو في هذه الدار يعني الصراط كسائر الحقائق الغائبة
عن الابصار من حيث الصورة الصراطية اعني انه جسر ممدود على جهنم لا تشاهد له صورة معينة وانما يشاهد منه الاعمال
العلوم لان المشاهد هو النفس ولكنها لما نزلت من عالمها الاعلى وغطت بصيرتها الاجسام واحوالها قبل ان تمر على الصراط

فيه

فلمّا امرت بالمرور على الصراط في الدنيا لم تشاهد جسرًا ممدودًا على جهنم لانّ بصيرتها غطّاها غشاوة الاجسام وطبايعها
فاذا امات نفسه وراضها برياضة اهل الشرع اجتمع متفرّقها فعاينت عملها وعلمها جسرًا ممدودًا على متن طبيعتها المكنّى عنها
بجهنم لانّ سلوك مقتضاها مؤدّي الى جهنم لانّها خلقت منها او مجانسة لها وكذا اذا كشف الغطاء بالموت وهو قوله فاذا
انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيمة جسرًا ممدودًا محسوسًا على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب الجنة
ان كان مستقيمًا والّا فآخره على باب النار وانّما لم تشاهد هو وما دونه بدرجة كاحوال البرزخ وما فيه من الذوات والصفات
والاقوال والافعال وكاحوال القيمة وما فيها كالصراط والحوض وتطاير الكتب والحساب والختم على الافواه وانطاق الجوارح
والسلاسل والاغلال وجميع ما اعدّ للكافرين من انواع العذاب وجميع ما اعدّ للمؤمنين من انواع الثواب وما فوق ذلك من
عالم الملكوت والجبروت وما هنالك من الصفات والاحوال والافعال والاقوال لانّ الناظر الى شيء من ذلك بعين جسمانية
ليس معه في صقع بل هذه العين الجسمانية والناظر بها في هذه الاجسام والمنظور اليه في عالم اخرى خارج عن عالم الاجسام لانّ ادنى
ما ذكر الى عالم الاجسام عالم البرزخ وهو في الاقليم الثامن اسفله فوق محدّب محدّد الجهات في الرتبة وعالم الملكوت خارج
عن العالم البرزخ ووراءه بينه مسيرة الف سنة وعالم الجبروت وراء عالم الملكوت بينه وبين الملكوت مسيرة الف سنة وامّا اذا
مات او امات نفسه خرج من عالم الاجسام وشاهد كل عالم وصل اليه وقوله اوله في الموقف يريد اوّل الصراط الصوري المشاهد
يوم القيمة لا مطلق المشاهدة فانّه من شاهده في الدنيا شاهد انّه في الدنيا سائر عليه فلا يكون عنده اوله الموقف الّا اذا
اريد بالموقف الموقف الباطني اعني على معنى التأويل وقوله كل من يشاهده يعرف انّه صنعك وبناؤك وذلك لانكشاف الحقائق
يوم القيمة يوم تبلى السرائر والصراط الممدود جسرًا على جهنم واحد لانّه صورة ولاية امير المؤمنين عم والخلائق كلّهم مكلّفون
بالمرور على ذلك الجسر الواحد وامّا صراطك الخاصّ بك فهو صورة سيرك في ذلك اعني سيرك في القيام باوامر الله عج واجتناب نواهيه
على النحو الذي امرك به وعملك واعتقاداتك التي هي سيرك فيما يراد منك معرفته واعتقادك له وهو الذي من رآه عرف انّه
صنعك وبناؤك لانّه صورة عملك وعلمك واعتقادك ويعلم ايضا انّ هذا كان جسرًا ممدودًا على متن جهنم يعني يعلم انّ
ما كان عليه من القوّة العملية والقوّة النظرية هو هذا الجسر الممدود على متن جهنم التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من
مزيد لانّ عمله وعلمه المكلّف بهما ممدودان على انيّته وطبيعته لبصر فانّهما عن مقتضى ميلها الى محبّة الله سبحانه وتضعف وتصغر
وتتلاشى كفّاتها او تخفّ فتلحق بالملكوت فتقول هل من مزيد اي هل من يقوّي ضعفي ويزيد في كمّي وكيفي فما ازدادت
بالتأديب والتخويف الّا نفورًا استكبارًا في الارض ومكر السيّئ ولا يحيق المكر السيّئ الّا باهله وهي ظلّ حقيقتك يغشى هيكلك
وذي ثلث شعب شعبة النفس وشعبة الطبيعة وشعبة الجسم وهو ظلّ غير ظليل قيل انّما قيل ذي ثلث شعب لا ظليل لانّ
المثلّث اذا وضع في الارض قائمًا على زاوية من زواياه في الشمس لا يكون له ظلّ وهذا انّما يتحقّق اذا كان ضلعاه القائمان
لا يزيد انفراجهما عن سعة الشمس اذا فرض قرص الشمس قاعدة لذينك الضلعين بل امّا ان يساوي قاعدة المثلّث الموضوع
على رأسه في الارض او يزيد عليها وتكون قاعدته الى جهة الشمس بحيث يكون المثلّث قطعة من رأس مثلّث قاعدته قرص
الشمس وكون الظلّ غير ظليل لانّه من سنخ النار ولا يغني من لهب جهنم لانّه هو الجالب لها اي للهب الشهوة والغضب لانّ ذلك بذر هو
جهنم ولهبها لانّ جهنم ولهبها كامن في الطبيعة وفي القوى الشهوية والغضبية اذا لم يعدّلا وهي الآن كامنة في اهلها
فاذا كان يوم القيمة برزت ليكون فيها قال الله سبحانه يستعجلونك بالعذاب وانّ جهنم لمحيطة بالكافرين وقال تعالى يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين وقال عج لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم وقوله الّا ان يطفئها ماء التوبة المطهّرة للنفس عن
المعاصي التي تنشأ عن طرفي الحكمة العملية وماء العلم المطهّر للنفس القلوب الناشي عن رجس الجاهلية الاولى والجاهلية
الثانية المنبعث عن طرفي الحكمة النظرية والمراد بالجاهلية الاولى ما قبل بعثة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وما قبل التوسّط
بين اطراف الحكمة النظرية والجاهلية الثانية ما قبل ولاية امير المؤمنين عليه السلام وما قبل التوسّط بين اطراف الحكمة
العملية **قال** قاعدة في نشر الكتب والصحائف قال تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابًا يلقيه منشورًا اقرء كتابك كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبًا وقال واذا الصحف نشرت اعلم انّ كلّ ما يفعله الانسان بنفسه ويدركه بجسمه يقع منه اثر الى

فى نشر الصّحايف

ذاته ويجتمع فى صحيفة نفسه وخزانة مدركاته آثار الحركة والافعال وهو كتاب منطوى اليوم غائب عن مشاهدة الابصار
فيكشف له بالموت ما يغيب عن البصر فى حال الحيوة مما كان مسطورًا فى كتاب لا يجليها لوقتها الّا هو وقد مرّت الاشارة
الى انّ رسوخ الهيئة الباطنية وتأكد الصّفات النفسانية وهو المسمّى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك او الشيطان
ممّا يوجب خلود الثواب والعقاب فكلّ من فعل مثقال ذرّة من خير او شرّ يرى اثره مكتوبًا فى صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها وهو عبارة
عن نشر الصّحايف وبسط الكتب **اقول** نشر الصّحايف والكتب عبارة عن تطايرها وذلك لانّها فى قبره موضوعة فى اعناق
كما تقدّم فى ذكر كتابتها فى قطعة من كفنه باصبعه وريقه باملاء رومان فتّان القبور وكانت فى الدّنيا كتبها رقيب وعتيد فى
ورقة من اللوح المحفوظ بمعنى انّه اذا عمل عملا صالحا مثلا كما اذا صلّى يوم الجمعة فى المسجد ركعتين كتبها رقيب وعتيد كما يكتب
المقابل للمرآة صورته فيها يكتبان صلوته للرّكعتين بهيئة المصلّى فى غيب ذلك المسجد وغيب ذلك الوقت ويبقى ذلك مكتوبًا فى
غيب ذلك المكان وذلك الزّمان الى يوم القيمة فاذا كنت حضرته حين الصّلوة فى المسجد يوم الجمعة لا تزال كلّما التفت بحيا لك
اليه رأيت مثاله يصلّى فى الصّلوة الّتى حضرته فيها وان كان العامل قاعدًا عندك فانّ مثاله لا يزال فى ذلك فاذا حضر
عندك وجدته لابسا لذلك المثال وكذلك لو رأيته سارقا لشئ وجميع الاعمال مكتوبة بهذا النّحو ولكن رومان فتّان القبور
هو الّذى يليه تلك الامثال المتعدّدة المتفرّقة المتباينة بان يليه الاثار المقابلة لها فاذا كان يوم القيمة تطايرت تلك الامثال
من امكنتها واوقاتها وذلك حين مدّت الارض والقت ما فيها وتخلّت ونشرها ان يجئ كلّ عمل فى مكانه ووقته ومثاله
متلبّس بذلك فكلّ مثال عامل بعمله فلزيد مثلا الف مثال فى الف عمل بل مائة الف مثال فى مائة الف عمل كلّ مثال متلبّس
بعمله فذلك نشر الكتب والدّواوين وكشف السّرائر يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لا يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك السّتر
يا الله قال تع وكلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه وذلك فى قبره على يد رومان ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورًا
وهذا كتاب الاعمال الّتى تعمل فيها الامثال واثارها وما وضعها رومان ويخرج فى عنقه فيقال له اقرء كتابك اى الّذى
طوقك به رومان فانّه لا يخالف الكتاب المنشور الجامع الامثال العاملة بتلك الاعمال فى اماكنها واوقاتها كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبا لانّه اذا راى نفسه فى امثاله عاملة لاعماله كما ترى نفسك فى صورتك الّتى فى المرآة محركة للصّورة
لا تقدر على انكار ما اقترّ به حال الاقرار وكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيبا وقال سبحانه تع واذا الصّحف نشرت وهى كتب
الامثال فانّها هى الكتب المنشورة والصّحف المنشورة وقوله اعلم انّ كلّ ما يفعل الانسان بنفسه يدركه بحسّه يرتفع منه
اثر الى ذاته وهو اتصافه بذلك العمل فالعمل متلبّس به مثاله فى مكان الفعل ووقته الى يوم القيمة وهو الكتاب المنشور يوم
القيمة والاثر المرتفع الى ذاته هو اتصافه بذلك العمل وهو الطّائر اللّازم لذاته فى عنقه مثاله اذا رأيت عمروا يسرق من دكان
الزيد فى السّوق يوم الخميس شيئا ثم اتيك بعد ذلك عمرو فانّك تراه متصفا بتلك السّرقة فيشاهد الوصف الّذى هو
طائره لازما لعنقه اى غير منفكّ عنه وترى فعله ومثاله الّذى سرق والسّرقة عند الدكان المعروف وهو فى غيب المكان
المحسوس وفى غيب يوم الخميس فتشاهد الكتاب المنشورة فى غيب مكانه وغيب وقته ومثاله يسرق ابدا الى تلك السّرقة هذا وعمرو
ما لم يتب تراه متصفا باثار فعله لازمة لعنقه كلزوم الظلّ للشاخص فاذا تاب وعلمت بتوبته وانك لم تره متصفا بتلك
الاثار ولكن ترى مثاله فى السّوق يسرق من دكان زيد يوم الخميس ولا ترى اثار ذلك المثال بعمرو لانّها متعلقة بمبادئها من
سجّين كتاب الفجّار فاذا كان يوم القيمة وقد تاب فى الدّنيا محى الله صورة ذلك المثال السّابق من الامكنة والاوقات ومن
نفوس الملائكة ومدّ الله عزّ وجلّ على عمرو سرادق ستره وان لم يتب بقى اثر ذلك منطويا مدّة حياته غائبا عن مشاهدة الابصار
فاذا مات كشف عنه الغطاء فعاين الاشياء كما هى قال سبحانه لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك
اليوم حديد اما كان مسطورا فى كتاب لا يجليها لوقتها الّا هو اى لا يكشفها فى الوقت الّذى تكون فيه الّا هو سبحانه وقد مرّت الاشارة
الى انّ رسوخ الهيئات الباطنة وتأكد الصّفات النّفسانية وهو المسمّى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك و
الشيطان نعم ولكن اشرنا الى بطلانه امّا انّ رسوخها يكون ملكة ثانية فلا كلام فيه لانّ الاعمال والواردات من الانكار و
الاعتقادات ان لم تستقرّ تسمّى احوالا وان استقرّت سمّيت ملكات عند الحكماء والصّوفية وانّما انّها اى رسوخ الهيئات

الباطنة وتاكدّ الصفات النفسانية تسمی عند اهل الشریعة بالملك والشیطان فلا لانّ الملك عندهم ع وكل الشیطا
نفوس علی حدة وذوات شعور وتكلیف واختیار الّا انّ الله سبحانه بلطف صنعه وكّل الملائكة بما یرید ایجاده مثلا
اذا اراد ایجاد زید امر كلمة فقبض عشر قبضات من كلّ فلك من الافلاك التسعة قبضة ومن مجموع العناصر الاربعة قبضة
وجعل لكلّ قبضة من القبضات العشر ملائكة فملائكة القبضة منهم ملائكة الدّور الاوّل یدیرون عناصرها وملائكة
الدّور الثانی یدیرون معادنها وملائكة الدّور الثالث یدیرون نباتیاتها وملائكة الدّور الرابع یدیرون حیوانیتها
وملائكة تالف القبضات العشر وملائكة تربّی المركب منها من نطفة الی علقة الی مضغة الی عظام الی ان تكسی لحما الی ان
ینشاء خلقا وملائكة تصوّر علی ما یشاء تع وملائكة فی اكوار تلك القبضات فی تربیة نفوسها وملائكة الاحكام فی
سعادته او شقاوته وهذه الملائكة المذكورون محالّ امر الله تع وحملته بواسطة اولیائه فهم المدبرات امرا وهم حملة فعله
نعم بامره یعملون قال امیر المؤمنین ع فی شان الملاء الاعلی تجلّی لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقی فی هویتها امثاله فاظهر
عنها افعاله فالملائكة فی جمیع ما اعطاهم من القوّة والقدرة والاستطاعة والاختیار والمعرفة بجهات ما امروا به كالالة
لفعله لانهم اعضاد للمسبّبات یحملون الاسباب وهی افعاله وبها یعملون ولیسوا اقوی المخلوقات كما توهّموا الانّ القوی
اجزاء المخلوق والایة الصّالحة لجمیع ارادته یفعل بها خیره وشرّه والملائكة جند الله المطهّرون عباد مكرمون لا یسبقونه
بالقول وهم بامره یعملون یعلم ما بین ایدیهم وما خلفهم ولكن الحكیم اذا رای السّبب ضعیفا وضع له مقوّیا یعضده لیقدر
علی مسبّبه واذا رای المسبّب ضعیفا عن مباشرة السّبب وضع له حجابا یحجب قوة السّبب لئلا یحرق المسبّب قال صلّی الله علیه
واله انّ لله سبعین الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه
والملائكة من القسم الثانی فهم الحجب والسّبحات افعاله فان قلت قوله وظلمة ینافی ما قلت من انّها الملائكة لانّهم كلّهم نورانیون
قلت انّ ملائكة النّور نورانیون وملائكة الظّلمة ظلمانیون وملائكة النّعیم فی غایة الحسن والجمال كرضوان وملائكة
العذاب فی القبح كمالك ومنكر ونكیر وایضا یراد بالنّور الملائكة العقلانیون المجرّدون وبالظلمة الملائكة الجسمانیون
المادیّون و[illegible] وجود النّور نور ووجود الظلمة نور كوجود النّور فالملك والشیطان نفسان متحرّكان بالارادة مباینان
للانسان ولسائر الحیوان اولیسا ملكة وقوله ممّا یوجب خلود الثواب والعقاب صحیح علی ما بیّناه سابقا من انّ الرجل اذا
عمل اكتبت الحفظة مثاله فی غیب مكان عمله وغیب وقته فلا یزال ذلك المثال یعمل ذلك العمل فی ذلك المكان والوقت
وثمرات ذلك الاعمال تصل الیه ویتّصف بها فان دام علی ذلك العمل حتی حصلت له منه ملكة وطبیعة دامت له تلك
الثمرات من ثمرات الاعمال الصالحة من الثّواب ومن ثمرات الاعمال الطالحة من العقاب وهذا وجه لایجاب الخلود ووجه
اخری انّ اهل الجنّة انطوت سرائرهم وتحققت نیّاتهم وعزمهم علی انّهم لو بقوا ابد الابدین ان یطیعوا الله سبحانه فی كلّ ما یامره
وانّما یمنعه من بعضها بعض الموانع ویكون حینئذ ماقتا لنفسه معترفا بتقصیره فی كلّ حال وذلك من اعظم الاعمال وافضلها
ففی الحقیقة لا یفتر المؤمن عن طاعة الله طرفة عین لانّه امّا عامل وامّا معترف بالتقصیر والذّنوب فهو بذلك عامل و
اهل النّار علی العكس من اهل الجنّة فی كلّ ما ذكر ولذا ورد انّما خلد اهل الجنّة فی الجنّة واهل النار فی النار بنیّاتهم وقوله
من یعمل مثقال ذرّة من خیر او شرّ یری اثره مكتوبا فی صحیفة ذاته او صحیفة اعلی منها نعم كلّ من فعل وجد اثر فعله مكتوبا
فی صحیفة ذاته ای تكون ذاته متصفة باثر ذلك العمل ویجد ذلك العمل مكتوبا فی صحیفة اعلی من صحیفة ذاته لا اثره اذ اثر
عمله لا یكون علی غیره ولا تزر وازرة وزر اخری ویجد ذلك مكتوبا فی صحائف دون صحیفة ذاته فامّا ما فی ذاته فهو لون
عمله وهیئته فتنعقد مادته بصورة عمله ویبیضّ وجهه او یسودّ وامّا ما فی صحیفة او صحائف اعلی من ذاته فهو ما فی
الواح نفوس الملائكة والاشهاد من الانبیاء والمرسلین والشهداء والصالحین وامّا ما فی صحائف ادنی من ذاته فهو
ما فی الواح بقاع الارض التی عمل فیها والاوقات من السّاعات والایّام والشهور والسنین كلّ وما علی الارض
من الحیوانات والنباتات والجمادات وهذا معلوم الّا انّ ما فی صحیفة ذاته امثال اعماله واثارها التی هی نتایج تلك الاعمال و
من ثمراته [illegible] امثال [illegible] امثال [illegible] اثارها ولذا تقع

علقة الی

فی مبحث حقیقة النور الرابع الملائکة

في نشر الصحائف

وجود المؤمن الصالح العامل بركات وخصب ورخاء في الزرع والثمار والاسعار وتقع من وجودها المنافق قلة البركة وقلة الزرع والغلاء وقوله وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب قد بيّنا في معناه ان الآثار التي تلزم ذات العامل عبارة عمّا املاه عليه روحانه عند اول دخول قبره وانّ نشر الصحائف عند تطائر الكتب وليس العامل امثاله التي عملت باعماله وظهوره بها مكشوفة بين الخلائق بحيث لا يستر منها شيء الّا ما ستره الله بستره وعفوه او ما ستره الله تع بتوبة عبده وذلك عند حضور الاشهاد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين والشهداء والصالحين والامكنة والبقاع والشهور والسنين **قال** فاذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة فيلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان في غفلة عن ذاته وحسناته وسيئاته يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الّا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا وذلك انّ نشأة الآخرة الادراكية حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين اوتي كتابه بيمينه من جهة عليين لانّ معلوماته امور كلية رفيعة عالية كما قال انّ كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل السافلين واصحاب الشمال فقد اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره من سجين لانّ مدركاته مقصورة على اغراض جزئية سفلية ولاشتمال كتابه على الكذب والبهتان والهذيان فحري بان يلقى في النار وخليق بان يحرق بالجحيم كما قال انّ كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين **اقول** يريد انّ المكلف الذي كتبت آثار اعماله في صحيفة ذاته اذا قرب وقت اطلاعه على ما كتب في صحيفة ذاته وقع بصره اي بصيرة على وجه ذاته والمراد بالوجه مقدمها الذي هو متعلق الاتصاف بتلك الآثار وتلك المشاهدة عند كشف الغطاء غطاء الطبيعة المادية اعني الجسم بان تأتيه فتخرج اي الروح عنه ورفع الغشاوة اي رفع كدورات الطبيعة الشاغلة للروح عن الالتفات الى ما كتب في نفسها فتلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان منتبها حاسب بنفسه في الدنيا قبل ان يحاسب ومن حاسب نفسه في الدنيا وقام بما يراد منه المعبر عنه بمحاسبة النفس في الدنيا لم يحاسبه الله تع يوم القيمة لانه تع اكرم وارحم من ان يجمع على عبده حسابين ومن كان في غفلة عن ذاته وعن حسناته وسيئاته يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الّا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا قال المص ذلك اي كونه قد عاين ما هو مكتوب في ذاته لانّ نشأة الآخرة نشأة ادراكية اي عقلية تعقلية حيوانية ليس فيها شيء من جهل او غفلة بل كونها حيوة ويقظة وتعقل وتذكر فيكون كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد واقول وان كان كلامه غير مناف في الجملة لكنه ليس مبنيا على كون العود حين البدء اذ ان الينا الامور العارضة عنه وذلك لانّ العائد قبل حصوله دار التكليف على حاله في العود بعد التخلص من الامور العارضة له من مراتب النزول ومن شرائط التكليف الجاري في استيجاب الثواب والعقاب على مقتضى الحكمة المحفوفة بالعدل والفضل المشفوعة بالابتلاء والاختيار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة فالعود كالبدء كما بدءكم تعودون فحالته في الادراك والتذكر [illegible] ومشاهدة الغيب [illegible] حالته في البدء ولكن يتقطر في الدنيا مستورا بغواشي الطبيعة [illegible] الظلمات المادية [illegible]

فيها فمن ساعده التوفيق [illegible] في هذه الدنيا [illegible] في الآخرة [illegible]

هنالك فان كانت مشاهدته هنالك تامة [illegible] الكتاب [illegible]

وموصوله [illegible] الاقامات وكشف [illegible] غطاء الذي [illegible] جسده كان [illegible]

من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين يعني [illegible]

حتى انه قد اتفق انّ حساب يمين [illegible] الجمل الكبير [illegible] كتابه بيمينه [illegible]

عليين وعليون اعالي الجنان [illegible] هو مسكن الانبياء [illegible]

فلك الثوابت المسمى بالكرسي وبالوح [illegible] بالاعمال [illegible] الحمد [illegible]

امر الله لقول الله الست بربكم قالوا بلى [illegible] كتابه [illegible]

جزئية كما عندنا رفيعة عالية لان اليمين [illegible] الحق [illegible] كتابه بيمينه [illegible]

ظهور احوال الآخرة

كما قال تعـ كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وهم الرجال الكروبيون يعني
ملائكة الحجب الذين جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سال امر
من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا كذا رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا من بصائر الصفار والكروبيون في القاموس
انه مخفف الراء وبعضهم قرء بالتشديد ومعنى ذلك انه صيغ من كرب بمعنى قرب ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل
سافلين واصحاب الشمال فقد اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره وظاهر عبارة المصـ هنا وفيما تقدم انهم فريقان فريق يؤتى
كتابه بشماله وفريق يؤتى كتابه من وراء ظهره والذي صرح به كثير من العلماء انهم فريق واحد وانما ذكر في القران مرة واما من
اوتي كتابه بشماله ومرة واما من اوتي كتابه وراء ظهره لانه تعـ يكرر الذكر والقصة لتستقر في قلوب المكلفين وليدل على
تعظيم الامر في نفوسهم فيكون اردع لهم عن المعاصي ولئلا ينسى ما هو نبأ عظيم ويعرض عنه ولو ذكر القصة كلها في موضع واحد
من كتابه وذكرها في موضع اخر بغير زيادة في المعنى وبغير تغيير العبارة لمجتها النفوس وملت من استماعها فجرت عادته سبحانه
ان يكررها ليذكر اولوا الالباب بزيادة معان في الثانية ليرغب المكلف الى استماعها طلبا لفهم المعنى الجديد وبتغيير العبارة
لئلا يمل من استماعها وليكون الذكر الثاني مغاير الاول معنى ولفظا ولما فيه من الاسرار التي لا يحيط بها الا هو ومن اطلعهم عليه
من اوليائه عـ التي من جملتها انه لم ينزل لقوم دون قوم بل هو جار لجميع المكلفين الى انقضاء التكليف موافق لطباع كل طبقة
بما يلائمهم فلذا كان مرة قال تعـ فاما من اوتي كتابه بشماله ومرة قال تعـ واما من اوتي كتابه وراء ظهره ومعناه كما قال بعضهم
ان كتاب المنافق والكافر يأتيه من وراء ظهره فيضرب به فيخرق ظهره ويظهر من صدره وياخذه بشماله وقوله المردودين الى
اسفل السافلين لان المخلوق في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين ولكن المخلوق في احسن تقويم ليس هو المردود الى
اسفل سافلين لان المخلوق في احسن تقويم هو محمد او محمد وعلي صلى الله عليهما والهما والمردود الى اسفل سافلين حبتر او حبتر
وزريق وهما اعرابيان من المنافقين صورا بصورة الاحسان فدخلا في الانسان بالاسم الصوري فيكون الضمير المفعول في رددناه
عائد الى الانسان الصوري لا الى المعنوي لانهما ليسا من اصحابه عـ الذين بايعوه بيعة الرضوان رضوان الله عليهم وانما كانا من الجن
ولم يحضرا بيعة الشجرة الا بتلك الصورة الاولى فاذا عاد كل شئ الى اصله عاد الى رتبتهما من الكون وهو الرد المذكور وقوله
من جهة سجين وهو الصخرة التي تحت الارض السابعة وهي كتاب الفجار قال المصـ لان مدركاته يعني من اوتي كتابه بشماله مقصورة
على اغراض جزئية سفلية منتزعة من امثاله العالمين لاعماله وتلك المدركات صور قائمة بتلك الصخرة ومبادئها في الثرى الذي لا
يعلم ما تحته الا الله سبحانه وانما اشتمل كتابه على الكذب والبهتان والهذيان لان الصور التي كتبت فيه من الثرى الذي هو مظهر
الجهل الكلي الذي قال له الله سبحانه ادبر فادبر ثم قال له اقبل فادبر فلعنه وطرده من رحمته وكل ما منه لاحق به فمن كان كتابه الذي اخذه
بشماله مشحونا بذلك فهو حري بان يلقى في النار وخليق اي حقيق بان يحترق في الجحيم كما قال كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب
مرقوم ويل يومئذ للمكذبين وويل اسم واد في جهنم يرده من اوتي كتابه بشماله ومن وراء ظهره **قال** قاعدة في ظهور كيفية
ظهور احوال تعرض يوم القيمة على الاجمال وتفاصيلها مستفادة من القران والحديث على اتم تفصيل واوضحه الا انه نبأ
عظيم والناس عنه معرضون كما قال عز من قائل وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون واعلم
ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السموات والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم والطير من البيضة
فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب والشهادة لا يجتمعان في موضع واحد فلا تقوم الساعة الا اذا
زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب وتساقطت النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال
وعطلت العشار وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة **اقول** يريد ان
العارف في هذه الدنيا تظهر له كيفية ظهور احوال الاخرة ويتعقلها ويتصورها كلا او بعضا وذلك يحصل في هذه الدنيا لمن
امات نفسه حتى قامت قيامته وظهر سلطان عقله على جميع جوارحه فانه لما قطع العلائق وصل الى الخالق سبحانه يعني
انمحى في نور امره واشتغل بطاعته وذكره وقوله على الاجمال يريد ان الاسم العارف والواصل يصدق على من لم يقدر على تعقل
احوال الاخرة وان كانت في جميع جهاتها مفصلة في الكتاب والسنة على اتم تفصيل واوضحه الا انه ليس على نمط واحد بل

وما ادريك ما سجين م

في ظهور أحوال الآخرة

منها مبين في التفسير الظاهر ومنها في غيره كالباطن وباطن الباطن الى سبعة وكالظاهر وظاهر الظاهر وظاهر ظاهر الظاهر
هكذا الى سبعة وكالتأويل وباطن التأويل وباطن باطنه وهكذا الى سبعة بل الى سبعين ولكن لا يطلع عليها الا من خوطب به
كما قال تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن لانه يتقلب معي وفي وبي هو وذلك هو الذي يحيط بتفاصيلها كما
وتفاصيلها بعضا او كلا مستفادة من الكتاب والسنة وكلتاهما من الآفاق والانفس لان الله تعالى قال سنريهم آياتنا في الآفاق و
في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي
في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا و
الكتاب مشتمل على الاشارة الى ان تفاصيل الاشياء موجودة في الآفاق وفي الانفس مثل قوله تعالى وكأين من آية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وامثال ذلك كثير يشير الى كلها قوله تعالى قل سيروا في الارض اي اقرؤا القرآن بالتدبر وانظروا
في الآفاق وفي انفسكم حتى يتبين لكم انه الحق تعالى وحتى يتبين لكم حقايق الاشياء وحتى يتبين لكم ما يراد منكم واعلم ان الكتاب
التدويني طبق الكتاب التكويني وكل ما في الكتاب التكويني فهو في نفسك لانك قد انطوى فيك العالم الاكبر فاذا اردت ان تعتبر
في الآيات اما في الآفاق واما في نفسك فاذا ظهر لك في العالم فانظر هل هو مطابق لما في نفسك ام لا وبالعكس فاذا انطبقتا
فهو الحق وان تخالفا فان [illegible] الباطل وان لم تنطبق الا على واحد فتأمل و[illegible] فانهما لا يختلفان والمص انما ذكر هذه الآية للاشارة
الى ان ما ذكره ماخوذ من التدبر في الآيات وهو ممن يتدبر الا ان شرط الصحة وهو المطابقة بين العالم الكبير والعالم الصغير
قد لا يتوجه له لان المهتدي الى هذا الشرط قليل لكثرة وقوع الخطأ في الاقتصار على احدهما ومع التطابق ربما لا يقع خطاء
وقوله عليه السلام اعلم ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السموات والارض ومنزلتهما من هذا العالم الخ يريد به ان الآخرة اما نا[illegible] عالم م
وهي غيب [illegible] فانه [illegible] غيب هذه الارضين وهذا صحيح لان الدنيا ما نزل اليها من عالم الغيب في القوس النزولي
كالاجساد [illegible] المبعوثة يوم القيمة فانها باقية في القبور قال تعالى وان الله يبعث من في القبور وكالصور البرزخية و
كال[illegible] فانها نزلت من المكان الرفيع ثم نزلت لحقتها عوارض المراتب فلما عاد القهـ[illegible]
[illegible] رجع الى البرزخ في الصورة البرزخية [illegible] في الصور رجع الى [illegible]
اربعمائة سنة ويتخلص فيها من العوارض ويرجع الى النفسية يوم القيمة لانه مقابل التنزل ومسامت لها في القوس الصعودي
فالجنة في سموات الآخرة والنار في ارض الآخرة وسموات الآخرة وارضها في سموات الدنيا وارضها كالزجاج في الشفا
في [illegible] وكالطير في البيضة وكالشجرة في النواة وليس منزلتها كمنزلة الانسان في الرحم بل كمنزلة الطير في [illegible]
والشجرة في النواة لان الانسان متميز في الرحم والطير والشجر غير موجودين بالفعل والجنة والنار في الآخرة [illegible]
كتميز الانسان في الرحم بالظرفية وليست في وجودهما بالقوة كوجود [illegible]
في الحجر وكوجود الزبد في اللبن وكبرادة الذهب في التراب كما مثلها الامام عليه السلام فاجسادنا هذه التي في ايدينا بعينها هي
اجساد الآخرة وانما غطاها عن الابصار العوارض كما غطى برادة الذهب التراب عن الابصار فاذا غسل التراب بالماء او
نفخ بالهواء ظهرت برادة الذهب واذا اذيب الحجر بالنار تخلص الزجاج وكذا الجنة والنار وسموات الآخرة وارضها موجودة
الان بالفعل كوجود الزجاج في الحجر بالفعل وبرادة الذهب في التراب بالفعل واما وجود الانسان في الرحم فانه متميز
الا انه مظروف والاناء وجوده بالقوة ولا كذلك الآخرة والجنة وسماواتها وارضها والنار وارضها وسماواتها فان النار بسموات
كاللحنة لا انها ظلها وعكسها وهو قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل كما ان السموات تظل من تحتها [illegible]
يتوهم بذلك لخفائه على عامة المكلفين ولئلا يتوهموا ان فيها فسحة وسعة ولكن على نحو السموات في الدنيا فان بين
كل سماء فاصلة وهي المتممات الحاوية والمحوية والارضون طبقها وعكسها وليس بينها فواصل ظاهرة ولا يتعقوها والمصنف
في قوله ان القيامة من داخل حجب السموات والارضين على ما هو الظاهر [illegible] ومراتبها ومثاله ويحتمل
[illegible] من كلام القوم ولو اخذ [illegible] لما اخذه الا من [illegible] في الآفاق وفي الانفس [illegible] لما احتاج الى انها
ذلك

في ظهور احوال الآخرة

هي مثاله وهي دليله فافهم وقوله فالم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن الخ صحيح لان المراد بذلك هو تخليص الغيب
الموجود الان بالفعل ولذا قال فلا تقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب و
تساقط النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال وعطلت العشار وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة وبناء هذه على الظاهر مذكور في التفاسير والمراد ان هذا كله من كيفيات
التخليص والتصفية لما تلوث من العالم ليلتحق بالصافي منه فهذه الاجسام الدنيوية المادية هي بنفسها تعود بعد التصفية فان
قلت انك رددت على المصنف فيما تقدم حتى قلت انه عند اهل البيت ع غير قائل بالمعاد الجسماني لانه لا يقول باعادة المادة
وانما المعاد هو الصورة مع انه قائل باعادة الانسان بعد تصفيته لانه لا يعاد بهذه العوارض والكثافات وانما المعاد
الجسم النوراني يعني بعد تصفيته ويريد بالصورة الصورة الوجودية لان الانسان انما هو انسان بهذه الصورة فهو غير
مناف لما نذهب اليه وانما النزاع لفظي قلت النزاع معنوي لاني اقول ان الذي يعاد هو هذا الجسد الموجود بالفعل
بعد تصفية مادته الموجودة بالفعل الان يعاد بمادته هذه بعد تصفيتها كتصفية الزجاج من الحجر الكثيف في صورة عمله
فان عمل عمل الانسان من الطاعات اعيد بمادته في صورة الانسان لانها هي صورة الطاعة وان عمل عمل الحيوان اعيد بمادته
في صورة الحيوان من حمار او ثور او كلب او خنزير او غير ذلك مما اقتضى عمله من الصور على كل تقدير فصورته في الدنيا لا
تعود وان اعيد عليها اعيد على صورة مثلها لان الصور التخطيطية ليست جزءا من الجسد بخصوصها كما لو كسرت خاتمك
وصغته على صورته الاولى فانه هو بغير تبديل والصورة الوجودية ليست الا المادة والمصنف يقول ان الانسان المعاد بصورته
لا بمادته حتى قال فيما تقدم في الاصول السبعة في الاصل الاول فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته
لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون تعلق الوجودي
بما يحمل لوازم تشخصه ويحمل امكان وقوعه ويقربه باستعداده الى جاعله ويترجح وقت حدوثه على سائر الاوقات ونسبة
المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوة انتهى فقوله حتى
لو فرض تجرد صورته الى اخره صريح في عدم اعتبار المادة في الاعادة وانما المعتبر في الاعادة عنده الصورة الوجودية مثل ما
مثلنا بالنهر فانه يقال لهذا الماء الجاري الذي في النهر هذا الماء الذي شربنا منه في العام الماضي مع انه يتبدل ويتغير
كل ان لكنه باعتبار الصورة الوجودية هو ذلك الاول وقد قال في قاعدة بعد الاصول السبعة الماضية ان المعاد في يوم
المعاد هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكامنة من المواد مع انه يتبدل
عليه في كل وقت اعضاؤه واجزاؤه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي
الى ذاته واول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده وهو مع
ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي بوحدة
النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهو بشره وهذا كما يقال ان
هذا الكهل ممن يشبب هذا الشباب كان طفلا وعند الشيب قد زال جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء
الى اخر كلامه فتامل في كلامه وما قبله هل يدل على اعادة المواد وهل يكون كما ذكرنا وهل يكون النزاع بيننا لفظيا وقد
تقدم هذا الكلام وذكرنا هنا بعض ما يرد عليه ولكن اعدناه لتتامل فيه في مثل قوله وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له
عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء فهل تكون الاعضاء التي له قبل الشيب المباشرة للمعاصي تزول وتستجد له اعضاء غيرها
تعذب ولم تعمل شيئا من المعاصي لاجل انها جعلت عضوا للنفس العاصية والتي عملت المعاصي وباشرت ما حرم الله وتلذذت
بالمعاصي تذهب طلقا سالمة من العذاب وتحمل عذابها على ما لم يعص ضغثا للاعضاء الفانية اذا كانت عاصية وتعسا لها
ان كانت مطيعة لانها حملت مشقة الطاعات بلا عوض فالله قال تع ولا تزر وازرة وزر اخرى والمصنف قال تزر وازرة
وزر اخرى اذا كانت بصورتها **قال** والعارف قد يشاهد هذه الاحوال والاهوال عند ظهور سلطان الاخرة على
ذاته فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السموات مطويات بيمينه ويرى هذه الارض عند القيمة في

فى ظهور احوال الاخرة

الزلزال والجبال فى الاندكاك حيث لا استقرار ولا جمود لها فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى والصغرى يرى كل
على اصله من غير غلط فى الحس وشبهة فى الوهم فيرى ذوات الاوضاع الشخصية المركبة موادا وصورا متجددة مستحيلة
مع اعراضها المختلفة التى كان يتم بها وجودها الشخص المحسوس الذى مظهرها الان الحواس وانفعالاتها عند الحواس
وانفعالاتها عند القيامة **اقول** العارف فى هذه الدنيا اذا ظهر سلطان الاخرة على ذاته من جهة عقله على سائر بدنه
حتى امتثل اوامر الله واجتنب نواهيه كما يحب الله واستقام على ذلك كان امداد عقله من النور كما قال الصّ دعامة الانسان
والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم وبالعقل يكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح امره فاذا كان تاييد عقله من النور كان
عالما حافظا ذاكرا فطنا فهما فعلم بذلك كيف ولم وحيث وعرف من نصحه ومن غشه فاذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله
واخلص الوحدانية لله والاقرار بالطاعة فاذا فعل ذلك كان مستدركا لما فات وواردا على ما هو آت ويعرف ما هو فيه ولاى
شئ هو ههنا ومن اين يأتيه والى ما هو صائر وذلك كله من تاييد العقل فاذا كان فى الدنيا كذلك فقد امات نفسه وقامت
قيامته كما قال الصّ فيشاهد احوال الاخرة واهوالها لانها كلها الان موجودة بالفعل وانما غطاها عن اهل الدنيا الغواشى
الدنيوية وخرق الحجب الطبيعية المادية ومن امات نفسه فقد كشف الغواشى وخرق الحجب لانه قد جمع قلبه على ما يحب الله
فقذف الله سبحانه فى قلبه العلم واليقين وقد قال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم فيسمع نداء لمن الملك اليوم الواحد
القهار فيجيب لانه سمع لمن الملك اليوم فقال لله الواحد القهار لان الله احدث الجواب فى سره كما احدث الكلام او سمع فى الشجرة
بل يسمع نداء الله سبحانه للارض بين النفختين يا ارض اين ساكنوك اين الجبارون والمتكبرون اين من اكل رزقى وعبد غيرى لمن الملك
اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه تعالى لله الواحد القهار فيسمع العارف ذلك الرد ويرى السموات مطويات بيمينه ويرى
كشطت اى ازيل عنها القشر وغسلت من العوارض ويشاهد الارض حين زلزلت والجبال حين دكت فكانت [illegible] الارض
الارض كانت مندكة فى الزلزال والجبال فى الاندكاك والناس سائرون الى ارض المحشر منذ كانوا فى النطف وينتهون
الى الحالة الوصفية يوم القيمة العامة ويظهر ذلك لكل احد واما الغاية الذاتية اى الحالة الذاتية لهذا الاندكاك فلا نهاية لها
الا ان القيامة لما كان فيها زيادة تصفيه وما بعدها ففى ابتداء دخول اهل الجنة قبل يحصل لهم بنسبة حالهم اذ ادخلوا مقام
الرفرف الاخضر فينتقلون الى مقام ارض الزعفران فيصفون ثم ينقلون الى مقام الاعراف فيصفون ثم ينقلون الى مقام الرضوان
ثم لا انتقال ولا تصفية اذ غاية لذلك المقام ولا نهاية هذا والاندكاك والتبدل لا ينتهى لان الحادث لا ينفك عن ذلك و
لكنه فى الجنة من اعظم انواع النعيم لان المؤمن دائما فى الجنة بلا نهاية يخلع الامدادات ويلبس كما يخلع الانسان ثوبا من ثيابه
ثم يلبس غيره ثم يخلع الملبوس ويلبس الذى كان لبسه اعنى الاول او غيره فهم لا يزالون فى لبس من خلق جديد كما فى الدنيا و
البرزخ الا انه فى الدنيا والبرزخ تخليص من الغرائب والعوارض وفى الاخرة تبديل وتجديد لا تخليص وقوله لا قرار لها ولا
جمود يعنى انها كما وصفها تعالى كانت هباء منبثا وكثيبا مهيلا وكالعهن المنفوش وكلها هى فى الدنيا بل كل شئ تماسر [illegible]
وان اختلفت الاشياء فى السرعة والبطوء وقوله فاذا انكشف الغطاء بالقيامتين الكبرى العامة لجميع الخلق والصغرى [illegible]
بالشخص العارف الذى امات نفسه بالارادة فى هذه الدنيا يرى كل شئ من الاشياء على اصله وحقيقته من غير غلط فى [illegible]
لان الحقائق تنكشف لكل احد فلا يجهل احد شيئا من اهل الجمع العام فلا يكون غلط فى الحس ولا شبهة فى الوهم [illegible]
فى ذلك تكشف السرائر وتبدى الضمائر وقوله فيرى ذوات الاوضاع الشخصية المركبة موادا وصورا متجددة مستحيلة الخ [illegible]
براهما المصنف واتباعه ولما الذين عرفوا ونظروا بنور الله فانهم يرون ذوات الاوضاع الشخصية والمجردة موادا وصورا متجددة
فى كل جزء من موادها العنصرية والبرزخية والملكوتية والجبروتية وفى كل حال من صورها وهيئاتها الا ان تبدل موادها [illegible]
يكون بها ذاهبة عنه عائدة عليه بعين مادتها كما يعود كل بعين مادته يوم القيمة [illegible] فى الدنيا [illegible]
القيمة ومادته [illegible] من الاجزاء كالتى [illegible] الى بدنه [illegible] فاذا ذهب عنه
[illegible] الذاهب منه الى بعض خزائنه الكونية [illegible] خزائنه الاخروية
كالشخص [illegible] واما [illegible] صورها فانها تبدل الصور الذاهبة [illegible] الاولى و

ظهور احوال الآخرة

هذا حكم جميع الممكنات الماديات والمجردات الا ان المجردات لما كانت في التبدل والتغير اشد واسرع بمعنى ان المادي
اذا دار في تبدله وتغيره دورة دارت المجردات في تبدله وتغيره المعنوي دورة او ثلاثة الاف دورة او اربعة الاف دورة
وكلما كان اشرف واعلى كان اسرع واول المكونات واشرفها واعلاها نور محمد صلى الله عليه وآله فهو اذا دار المادي دورة واحدة دار
نوره صلى الله عليه وآله في التبدل والتغير الف الف دورة وربما يستفاد من بعض الروايات سبعين الف الف دورة وذلك
لشدة فقره الى سبحانه وشدة اعتناء الله عز وجل به في مداده ولكن لشدة دورانه قصرت العقول والافهام عن ذلك حتى توهمته
ساكنا قائما بذاته وذلك لان الشيء اذا كان شديد الاستدارة يراه الانسان بحسه المشترك ساكنا وليس بساكن واعتقاد ذلك
غلو وشرك بالله العظيم والمصنف تحقيقا انه هذه على منوال قوم يقيسون الامور باوهامهم وهو قد اغترهم ولو فتح عين بصيرته لم
يرهم الا انهم اشباه الرجال واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة حيث جعلوا المجردات
غنية عن الاستمداد وانها مجردة عن مطلق المادة اصلا وكل ما لها بالفعل وليس فيها ما بالقوة فلا تنتظر شيئا وتعالى الله
عما يشركون ولاجل ذلك خصص التجدد والاستحالة بذوات الاوضاع الشخصية مع اعراضها اللازمة للمواد المختلفة باختلاف
المراتب والاطوار التي كانت في نزولها الى الدنيا وفيها يتم بتلك الاعراض وجود المركبات الشخصي والمحسوس المتعين لانه يتشخص
بها لا بغيرها ومظهريات الاعراض لان الحواس فعلها وانفعالها وقد قدمنا ان الاعراض المتشخصة من لوازم الانفعال
اي القبول عند اجتماع متمماته لان المواد الوجودية ليس متشخصاتها من ذاتها كما توهم المصنف وانما هي متممات صورها وماهياتها
من الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاجل والاذن التي تلزمها تلك الاعراض والهندسية
المميزة **قال** ولها نحو من الرؤية فليس لها في مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود فيشاهد الاشياء في عرصة القيامة
على حقايقها الاصلية بمشعر اخروي يتنور بنور الملكوت فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش ويتحقق بمعنى قوله تعالى ويسألونك
عن [illegible] فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا ويشاهد يومئذ نار جهنم محيطة
بالكا[illegible] يراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة ويرى الحجارة مسجرة **اقول**
ان العارف لو [illegible] المتحقق بالسير في افعال الصنع بان قرء القران وكشف الله عن بصيرته الاغشية والحجب بحقيقة ما هو
اهله [illegible] مع توفيق الله سبحانه وسبق العناية له من الله تعالى فشاهد من مضى ومن غبر وكانما كان في الاولين
و[illegible] التي هي اقوم ونظر الى من نجا بما نجا والى من هلك بما هلك فاذا استقام على الاقبال الى الله تعالى والاخلاص لله
شاهد [illegible] حقايقها الاصلية بمشعر ذاتي بنسبة واحدة في الدنيا والاخرة الا انه لما كان التخلص في الدنيا انما هو
بالوجدان كان [illegible] نظر من حيث التخلص نظر الاشياء على ما هي عليه فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش ويراها منسوفة ويرى
الارض قاعا [illegible] نسفا لا يرى فيها عوجا ولا امتا وهو ما يظهر من مر الريح على الرمل وكذا من جري الماء على الرمل واذا
نظر من حيث الوجود وجد الاشياء على ما هي عليه عند اهل الدنيا واي الجبال ثابتة ولم ير من تلك الحالة التي شاهدها
من حيث الوجدان الا انه لم يتخلص الا من الوجدان والاعتبار لا من حيث الوجود لانه من حيث الوجود متلبس بالاعراض
المادية الكثيفة والاعراض البنوية السخيفة واما في الاخرة فانه يشاهد الاشياء على ما هي عليه كما شاهدها في الدنيا
من حيث الوجدان بذلك المشعر الذاتي لان مشعر الذاتي في الدنيا والاخرة واحد وليس له في الاخرة حالة اخرى يشاهد
بها الاشياء على حالة اخرى لان مشاهدته في الاخرة بعد التخلص الوجودي والوجداني ومشاهدته في الدنيا بعد التخلص
الوجداني قبل التخلص الوجودي وكذا ايضا في الدنيا بعد التخلص الوجداني يشاهد نار جهنم محيطة بالكافرين كما قال تعالى لو
تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ويراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة اي
حجارة الكبريت او الملوك القاسية كما قال تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة ويرى الحجارة
مسجرة على المعنيين والمعنى الثاني كما لوح تعالى به لاهل الاشارة في قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
لانه [illegible] في احطب وانما عدل من الحطب الى الحصب مع ان المعنى واحد للاشارة باخذ الحاء والباء من الحطب
الذي يشتعل بالنار واخذ الصاد من الحصى فالصاد من الحصى الذي يبقى ولا يفنى والباء من حطب الذي يشتعل

والحاصل انها ليكون المعنى انهم يشتغلون بالنار كالحطب ويبقون فيها كالحصى فكذا الحجارة اذا كنى بها عن القلوب **قال** وهذه النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة فان تلك النار قد تخبو بالنوم وشبهه فيخفف ضرب من العذاب عنهم وان كان نومهم مما لا راحة فيه قال تعـ كلما خبت زدناهم سعيرا اى كلما خبت فيهم النار الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب واشتغلوا باعمال بدنية من قضاء شهوة البطن والفرج وغيرهما لا على وجه المصلحة بل على منهج البهيمة والمعصية فيحدث فيهم قوة بدنية موجبة لزيادة نار السعير فيهم ومن ههنا يعلم ان هذه النار محسوسة قابلة للزيادة والنقصان وقال بعض علماء الكشف فى معنى الاية وجها آخر وهو قوله كلما خبت النار المسلطة على ابدانهم زدناهم سعيرا بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشد من عذاب حرقة الابدان والجلود فيكون عذاب تفكرهم وتوهمهم فى نفوسهم اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على اجسامهم ولاجل ذلك قيل شعر النار نار ان نار كلها لهب ونار معنى على الارواح تطلع **اقول** يريد ان النار تكون من نوع ما يتعذب بها فنار الابدان والجلود الظاهرة المحسوسة نار ظاهرة محسوسة ونار القلوب والنفوس والافئدة نار معنوية ولهذا قال ان النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة فانها معنوية من نوع الافئدة فان تلك النار اى نار الافئدة قد تخبو بالنوم يعنى ليسكن لهبها بالنوم وشبهه كشغل شئ يلهيه عن ذكر المعصية الاولى فيخفف ضرب من العذاب المعنوى عنهم وان كان نومهم مما لا راحة فيه لان الملازم للمعاصى اغلب احواله اذا نام وراى فى منامه ما هو من نوع تغطية قال الله سبحانه وتعـ كلما خبت زدناهم سعيرا اى كلما اسكن لهب النار الباطنة لغفلتهم عن معاصيهم كالحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب لان ذكرى معاصيه تاجج نيرانها فى قلبه وفؤاده وروحه ونفسه زدناهم من ثمرات اعمالهم الباطنة البدنية التى تحرق الابدان والجلود سعيرا فى بواطنهم والمستعرة من اعمالهم الخبائثية اى الساكن لهبها لان الاعمال البدنية من قضاء شهوة البطن والظهر والفرج وغيرها مما ليس مباحا وانما هو فى طاعة النفس الامارة تزيد فى العاملين قوة بدنية موجبة لزيادة نار السعير لانها للسلك النيران كالحطب فان النار انما تزيد بالحطب وتنقص بقلته وليس ذلك خاصا بالنار المحسوسة كما توهم المصنف من ان المحسوسة هى القابلة للزيادة والنقصان بل كلما دخل فى الامكان فهو داخل فى الزيادة والنقصان لا فرق فى ذلك بين النار المحسوسة والمعنوية والباطنة وغيرها الا ان كل شئ فزيادته من نوعه ونقصانه من زيادته هذا فى الدنيا بان يتالم الباطن بنار الحسرة والفضيحة وفقدان الخير والمطلوب وامثال ذلك ويتالم الظاهر باقامة الحد ودفعه كقطع يد السارق واعضاء وبنقص العمر وذهاب ماء الوجه والفقر من الزانى وامثال ذلك واما فى الاخرة فعذاب الابدان والنفوس والعقول والافئدة وغير ذلك بنيران مختلفة كلها موجودة فى امثالها فى الدنيا [illegible] النار [illegible] البارد والنيهر الغصر البارد واليابس والرطب والهم والغم والحزن والفقر والخوف وانواع الامراض [illegible] والناسف وفوت المطلوب وفراق المحبوب ووجود المنافى وفقدان الملائم والضيق فى المحبس [illegible] النفس [illegible] والام الجروح والقروح والام القتل والام الموت [illegible] الريح [illegible] نفس [illegible] المكروهان لكونهما حارين او باردين بحيث لا يطاقان او للمرارة والملوحة او عفونة والحاصل كل ما [illegible] النفوس وتمجه الطباع من طعام او شراب او منام او سهر او [illegible] او كلام او غير ذلك فهو فى الاخرة سعة لاهل النار لا بعضا عن بعض الاف ضعف وتسعمائة ضعف وتزايد تضاعفه على مر الدهور والاوقات بلا نهاية [illegible] النار ولذلك النضا سواء كان عذابا للابدان ام للنفوس ام للعقول ام للافئدة ام لما بينهما [illegible] وكل منها كل نوع من [illegible] عذاب فللمحسوس عذاب محسوس وعذاب معنوى وللمعنوى عذاب معنوى محسوس وللمجرد [illegible] عذاب مادى [illegible] عذاب مادى ومجرد وكل ذلك ثمرات اعمالهم فانك اذا رايت [illegible] من السوق [illegible] بالك [illegible] لان الملائكة الحفظة كتب مثاله ومثال عمله فى [illegible] المكان وفى غيب ذلك الوقت فهو [illegible]

في بيان النار

يسرق فاذا كان يوم القيمة ظهر ذلك المثال بعلمه فيحكم كانه ووقفه ولبسه على رؤس الاشهاد والمثال يسرق لانه في الدنيا الغي
مثال له روحًا من روحه وهو نيته ونية الكافر شر من عمله فان كنت ممن يحل الرمز ويستخرج الكنز فقد دللتك على مكانه و
لعطيتك مفتاح فتحه والاخفات جرى لهذا ذكر في كلام المص نعتناه بيانا واما ما ذكره المص من كون النار التي تطلع على الافئدة قد تخمد
فليس لسكون لهيبها ولكنهم عند اشتغالهم بشيء آخر امواتًا لا تجري فيهم الحيوة الناطقة القدسية فلا يحسون بلهيبها واذا النفس
جرت فيهم النفس الناطقة باحساسها فاشتعلوا واما النار المحسوسة فانها قد تخبو كما تخبو النار المعنوية بل قد تخبو هذه النار وكا
تكاد تخبو المعنوية لانهم اذا اشتغلوا بالاعمال الخبيثة المحسوسة ازدادت المعنوية تاججًا وتلهبًا ومن هنا تبين وعلم ان النار
المعنوية ما تقبل الزيادة والنقصان كالنار المحسوسة لابتنائها عليها وجودًا وعدمًا الا كما توهم المص من اختصاص قبول الزيادة
والنقصان بالمحسوسة وقوله وقال بعض اهل الكشف في معنى الاية وجهًا اخر يشعر بارتضائه وصحته وعندي انه مدخول في
بعضه فان قوله كلما خبت النار المسلطة على ابدانهم زدناهم سعيرًا بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر
في الفضيحة والهول يوم القيمة خلاف معنى الاية لان معنى الاية كلما خبت النار المعنوية سعرناها وهذا القائل قلب المعنى فقال
معناها اذا خبت النار المحسوسة زعمًا النار المعنوية سعيرًا وهو خلاف المراد من الاية وانما المراد منها كلما خبت النار المعنو
زدناهم سعيرًا عنها اي نسعرها والا لما حسن كلما خبت لانها اذا خبت لا يبقى كلما خبت بل خبت مرة واحدة وسكنت وانما
يبقى كلما خبت للنار التي اذا خبت سعرت وهي جارية في المحسوس كلما خبت المحسوس باشتغالهم عن التالم بها بعمل خبيث موجب لت
سعيرها سعرناها على ان هذا القائل لو عكس لم يتجه عليه اعتراض فقال كلما خبت المحسوسة انبسطت عليها المعنوية فزادتهم
سعيرًا وذلك بانبعاث نيته وميل نفسه الامارة بباعث طبيعته الى المعاصي التي تاجج النارين معًا وقول القائل وهو عذاب
التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشد من عذاب
حرقة الابدان والجلود الى اخره يريد به ان عذاب المعنوية الباطنية كالعقول والنفوس انما هو بالنار المعنوية وانما قالوا ذلك
لان النار المحسوسة من نوع الماديات ولا تتسلط على البسائط كما يفهمونه في الدنيا بالفهم الظاهري وليس الامر كما توهموه وك
كما فهموا بل النار بجميع ابوابها السبعة التي اعدت للكافرين والمشركين والمنافقين ابتها ومثالها ودليلها هذه النار التي في الد
كما قال تعالى افرايتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين يعني جعلها
سبحانه تذكرة لنار الاخرة ولا شك في كونها مثالا او تذكرة لنار الاخرة التي اعدت للكفرة الفجرة ونار الحطمة التي هي التي تطلع
على الافئدة ففي تفسير علي بن ابراهيم والرابعة الحطمة ومنها يثور شرر كالقصر كانه جمالات صفر تدق من صار اليها مثل
الكحل فلا تموت الروح كلما صاروا مثل الكحل عادوا والخ فهي كما تحطم المعنوية منها القلوب والافئدة تحطم الاجساد والاكباد
والنار الحسية هي النار المعنوية وبالعكس فكما انها تحرق الجلود والاجساد كذلك تحرق القلوب والافئدة وكما ان المعنوية
تؤلم الافئدة والقلوب كذلك تؤلم الاجساد والجلود وتحرقهما وعذاب التفكر في الفضيحة كما يعذب القلوب يعذب الابدان
بسر ما اشرنا اليه سابقا من ان اهل الاخرة تدرك اجسادهم المعقولات والمحسوسات وتدرك قلوبهم المحسوسات والمعقولات
وقد اشرنا سابقا الى دليله مجملا من جهة العقل والنقل ومن جهة الاية والمثل ما برهن عليه في علم الطبيعي المكتوم بما يوضح
من فهمه الى البديهي فافهم وقول الشاعر النار يا ران نار كلها لهب   والنار معنى على الارواح تطلع جار على مفهوم ماء
الدنيا كما قلنا وقوله على الارواح تطلع مقتبس من قوله تعالى التي تطلع على الافئدة وهي كما قال تعالى كلا لينبذن في الحطمة
وهي نار محسوسة وان كانت في صفة المعنوية وفعلها وهي نار معنوية في صفة المحسوسة وفعلها كما تقدم فافهم **قال**
وكلتاهما غير هذه النار التي في الدنيا ولاجل ذلك وصفها بانها كلها لهب لان هذه النار الدنيوية ليست نارا محضة
جوهرًا مركبا فيه نار وغير نار ولهذا قد تنقلب الى هواء ما او غير ذلك واما النار المحسوسة الاخروية فهي صور نارية بحتة
يطفئها شيء الا رحمة الله **اقول** في الظ ان النارين الاخروية يعني المعنوية والمحسوسة غير هذه النار التي تستعملها
لانها لهب بحت كما اشار اليه الشاعر ويدل على هذا الظ ما روي ما معناه ان نار الدنيا توضع يوم القيمة في جهنم
سلب نورها ورجوعها الى اصلها من نور الكرسي لانها عبدت من دون الله سبحانه وقد حكم تعالى في قوله الحق انكم وما تعبدون

في تفسير يوم يفرّ المرء من أخيه

دون الله حصب جهنّم فتصرخ حين توضع في النّار صرخة لو جاز على اهل المحشر ان يموتوا لماتوا من شدّة صرختها ولانّ هذه النار
الدّنيويّة ليست نارا محضة بل هي جوهر مركّب من اربعة اجزاء حرارة وثلثة اجزاء برودة واربعة اجزاء يبوسة وثلثة اجزاء رطوبة
فلذا قد تنقلب اذا طفئت هوآء كما ذكره ابن سينا في الاشارات وقد تنقلب ماء كما لو طفئت في جرع ثمّ ركّب عليه الانبيق
بحيث لا يتخلّله شيء من الهواء الّا الهواء المنقلب عن النّار واو قد تحته بنار الحضانة فانّه يعني ذلك الهواء المنقلب من النّار يقطر
ماء عذبا بخلاف النّار الاخرويّة وقولي في الظّاهر احترازا عن النّظر الباطن فانّ مقتضاه انّ نار النار هي نار الاخرة وجنّة الدّنيا هي
الاخرة كما اشرنا اليه سابقا من انّه على نحو انّ ابدان الدّنيا هي ابدان الاخرة كما دلّ عليه القران وامّا نار الدنيا الّتي تستعملها اهل
الدّنيا فقد روي ومعناه انّ ادم ع لمّا هبط من الجنّة الى الارض هو وحوّاء احتاجا الى نار لينتفعا بها في عمل طعامهم وغيره نزل جبرئيل ع
واخذ من جهنّم جذوة فغسلها في الكوثر سبعين مرّة وفي رواية وضعها في الكوثر سبعين سنة ولولا ذلك لاحرقت الارض
ومن عليها فالحقيقة نار الدّنيا المعروفة من نار جهنّم وانّما الحقها الخلط بالماء من الكوثر وبالهواء من هذا الهواء الذي بين الارض
والسّماء لاستنشاقها واستمدادها منه ونزولها الى محلّها كما هو شاكل نازل في تلوّنه بلطخ مراتب التّنزّل وامّا صرختها من
النّار واحراقها فليس لانّها ليست من النّار والّا لما احرقت بل لتخليصها من الاعراض الدنيويّة وذلك الصّوت صوت القلع
لتلك الاعراض وامّا احراقها فلانّها من النّوع الّذي يأكل بعضه بعضا ويصول بعضه على بعض فانّ هذا النّوع من النّار
يشتعل بعضه لبعض ويحرق بعضه بعضا فانّ هذا النّوع اذا ثار منه لهب وكان قويّا اشتعل باللهب الّذي قبله واحرقه وتقوّى به
كما تتقوّى نار الدّنيا بالحطب وان كان ضعيفا اشتعل به الاوّل وتقوّى به فاذا جاء لهب اخر كان حاله كاللهب الاوّل في القوّة و
الضّعف وهذه النّار الّتي اشار اليها علي بن الحسين ع في دعاء صلوة اللّيل بعد الفراغ منها من ادعية الصّحيفة قال ع ومن
نار يأكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وقوله وامّا النّار المحسوسة الاخرويّة فلا يطفئها شيء الّا رحمة الله صحيح لكنه ليس خاصّا
بالمحسوسة الاخرويّة بل المعنويّة ايضا لا يطفئها شيء الّا رحمة الله وكذلك نار الدّنيا لا يطفئها شيء الّا رحمة الله فان قلت نار الدّنيا
يطفئها الماء قلت لانّه اثر الرّحمة وهي اثر نار الاخرة قال تع فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها اللّهمّ اجرنا
من النّار برحمتك يا ارحم الرّاحمين **قال** ومن جملة الاحوال يومئذ انّ المرء يفرّ من اخيه وامّه وابيه وصاحبته وبنيه لكلّ
امرء منهم يومئذ شان يغنيه وذلك لانّ النّفس قد فارقت هذا البدن وخرجت عن الدّنيا وكلّ ما فيها كما قال وكلّهم اتيه يوم القيمة
فردا فلا يصاحب الانسان احدا من هذا العالم الّا نتايج اعماله وافعاله وصور نيّاته ولوازم صفاته وملكاته **اقول** انّ
النّفس قد فارقت هذا البدن ويوم القيمة تعود اليه وتجتمع به ويكونون كما قال تع يتعارفون بينهم وكلّ ما كان لله من صداقة
وصحبة وخلّة ومحبّة فهي لازمة للانسان لا تفارقه كما قال تع الاخلّاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ الّا المتّقين فانّ خلّتهم صداقة
ومحبّة في الله وهي باقية لا تفنى ولا تغيّرها الدّهور فقوله ومن جملة الاحوال يومئذ انّ المرء يفرّ من اخيه الخ يريد به ما اشار
من المفارقة لكلّ شيء غيره وغير نتايج اعماله وافعاله وصور نيّاته ولوازم صفاته وملكاته لانّه احد من الاية وجه تاويلها و
الّا ففي عيون الاخبار قال قام رجل يسئل امير المؤمنين ع عن هذه الاية من هم قال قابيل يفرّ من هابيل والّذي يفرّ من امّه موسى ع
والّذي يفرّ من ابيه ابراهيم ع يعني الاب المربّي لا الوالد والّذي يفرّ من صاحبته لوط ع والّذي يفرّ من ابنه نوح ع وابنه كنعان
الخ والمراد انّ منهم من يفرّ خوفا كقابيل يفرّ خوفا من هابيل لانّه يطالبه بدمه وكموسى ع يفرّ من امّه خشية ان يكون قصّر بما
وجب عليه من حقّها ومنهم من يفرّ فرار تبرّء كفرار ابراهيم من ابيه المربّي له اعني ازر الّذي هو زوج امّه فانّه هو الّذي قال الله تع في
حقّه فلمّا تبيّن له انّه عدوّ لله تبرّء منه وليس المراد به ابوه الحقيقي الّذي اسمه تارخ وكلوط فانّه يفرّ من زوجته واهله او
والهه فرار براءة وكنوح فانّه يفرّ من ابنه كنعان فرار براءة واما ايات الكتاب والسّنة والمعروف من مذهب المسلمين وما عند العقول
تنافي ما ذهب اليه من كون النّفس حين خرجت من البدن عريت عن الدّنيا ومن كلّ ما فيها ومن تاويله للاية الاولى من انّ المراد
من انّه لكلّ امرء من الخلائق شان يغنيه انّه لا يجد الّا نفسه ونتايج اعماله وصور نيّاته ولوازم صفاته وملكاته وللاية الثّانية
في قوله تع وكلّهم اتيه يوم القيمة فردا على ذلك فانّه يلزم من مراده انّ كلّ واحد يحشر وحده فلا تكشف السّرائر من احد لاحد
فاذا كان لا يصاحب احدا من هذا العالم ولا شيئا الّا نتايج اعماله فهو يحشر وحده ويبقى وحده لانّ جنّته عند المصنّف

فی بیان ان الملک یومئذ لله

مما هو مع وجورها وولدانها وحریرها وطعامها وشرابها وجمیع ما ذکر معد للمؤمنین عبارة عن صور نیاته وملکاته وهذا حال
عجیب لانه یکون قوله اخوانا علی سرر متقابلین یراد من اولئک الاخوان صور نیاته ولوازم ملکاته ولا یصح ان یحمل قوله
اخوانا علی ان زیدا انما یصاحب من عمرو شانه وما یناط به من مطالبه لانه لو اراد هذا القائل فلا یلتفت الی شیء ولا
به الا اذا کان له معه رابطة مثل طلب حق او اداء حق او شهادة او طلب شفاعة او شفاعة للغیر ونحو ذلک لکنه قال فلا
یصاحب الانسان احدا من هذا العالم ولا شیئا الا نتایج اعماله وانما له صور نیاته ولوازم صفاته وملکاته ولکن الواقع
ان الانسان یحشر مع ما یشابهه فی الاعمال کما قال سبحانه احشروا الذین ظلموا وازواجهم ای ما یشابههم فالعشار مع
العشارین والحاکم مع الحکام والعالم مع العلماء وهکذا کل شخص یحشر مع ابناء نوعه المشابهین له فی صفاته واعماله و
تحشر الخلائق کلهم فی صعید واحد فهم علی انواع مختلفة یشاهد بعضهم بعضا فمنهم ظالم ومنهم مظلوم ومنهم شاهد ومنهم
مشهود ومنهم مشافع ومنهم مستشفع ومنهم مفتضح یشاهد مساویه من له به تعلق ومن لیس له به تعلق ومنهم المتحابون ومنهم
المتباغضون ومنهم المذکرون ومنهم المتذکرون ومنهم المتعارفون ومنهم المتناکرون الی غیر ذلک وکل احد مما ذکر یکون
یصاحبه غیره غالبا لانهم مجموعون لیوم عظیم فکیف لا یصاحب الانسان احدا من العالم ولا شیئا الا نتایج اعماله ولکن هذا الذی
یطابق اعتقاده کما تقدم فی ذکر الجنة **قال** ومنها ان الملک یومئذ لله وذلک لان الروابط المادیة والاسباب الوضعیة
والعلل المعدة مرتفعة هناک لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات التی منشاها الانفعالات المواد واستحالاتها
بواسطة الجهات والاوضاع السماویة کما بین فی مقامه واما النشاءة الثانیة فالاسباب هناک لیست الا ذاتیة غیر خارجیة
عن ذات الشیء ومقوم وجوده وهذا العالم ایضا للملک لله اذ الکل بارادته وایجاده وتدبیره وحکمته الا ان الوسائط العرضیة
والعلل المعدة موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره **اقول** یرید انما قیل ان الملک لله وحده یوم القیمة بمعنی
ان فی الدنیا من یملک وفی الاخرة لیس مالک الا الله لانه وان کان فی الدنیا ایضا لیس مالک الا الله کما فی الاخرة علی الحقیقة
الا ان الاشیاء المملوکة خلقت لمنافع الانسان فی هذه الدنیا لما فیها من موافقة دار الدنیا کما تنفع الاشیاء الحارة فی فصل
الشتاء والباردة فی فصل الصیف وکما لا ینفع البارد فی الشتاء والحارة فی الصیف کذلک لا ینفع ما فی الدنیا فی الاخرة وما
فی الاخرة فی الدنیا والعلة فی ذلک انه خلق لخصوص الدار فلا ینفع لضدها الا ان الروابط المادیة المقرونة بالاضمحلال
وعدم الاعادة وبالانهدام وعدم البناء وبالذهاب وعدم العود وکذلک الاسباب الوضعیة والعلل المعدة المقرونة بما
ذکرنا خلقت الامور المملوکة علیها والاخرة واحوالها مقرونة بالدوام والثبات فروابطها المادیة یلزم اضمحلالها
العود والتجدد علی وجه اکمل من المضمحل وانهدامها البناء الاکمل وذهابها العود الاتم بحیث لا یفقد المضمحل والمنهدم
والذاهب بل انما یجدون الجدة والقوة والاشتداد فیضمحل ضعیفها الی القوی ومنها فتها الی الشدة وعتیقها الی الجدة
لانها لا یسعه ابدا فان ذلک وصف القدیم الغنی عز وجل ولکنها یتغیر من الضعف الی القوة والکمال ابدا فلما کان ما
خلقت من المملوکات فی الدنیا مقرونة بالاضمحلال والانهدام والذهاب لان الدار لیست دار القرار لم یبق لاحد
شیء مما ملکه فی الدنیا من جمیع الاشیاء من اعیان واعراض لم یوجد لاحد من الخلائق شیء من التملک والتسلط
علی شیء مما تملکه وتسلط علیه فی الدنیا ولا علی ما هو من نوعه ومثله ولم یدخل فی یوم القیمة وهو حی لم یدخل الجنة
لیعطی الملک الکبیر کما قال تع واذا رایت ثم رایت نعیما وملکا کبیرا فخلص الملک یوم القیمة لله سبحانه هذا باعتبار
الامر الصوری الظاهری الا ففی الحقیقة وفی الواقع وفی نفس الامر لیس مالک الا الله عز وجل فی الدنیا والاخرة علی حد
سواء ولکنه تع اعطی عباده فی الدنیا ما یتم به نظامهم ویبلغ معاشهم ومعادهم وهو فی ملکه وفی قبضته لم یخله من
یده مع ان الخلق ملکه وما ملکهم ملکه فلیس لاحد سواه ملک لا فی الدنیا ولا فی الاخرة فالعارف بالله لا یفرق بین
الدنیا والاخرة فان الخلق فیهما ما یملکون من قطمیر واما العوام فانهم یفرقون لانهم یرون انهم مالکون فی الدنیا ویوم
القیمة تنکشف الحقائق ویشاهدون الملک خالصا لله وقوله لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات و
الحرکات التی منشاءها انفعالات المواد واستحالاتها بواسطة الجهات والاوضاع السماویة فیه ان هذه الر بط

في بيان أن الملك يومئذ لله

والاضافات وان كانت ناشئة من انفعالات المواد ليست مختصة بعالم الدنيا وليس هذا بعالم الفعل بل افعاله (لكنها مع)
وانفعالات مفاعيله على نمط افعال الاخرة وانفعالات مفاعيلها نعم قد تخلل هذه المواد الدنيوية اعراض ربتها فتغيرات الاوضاع
وتغيرات التأليفات وذلك لفائدة الانتقال وعدم البقاء فيها لانها دار اجتياز لا دار قرار والا فانها هي دار التجارة و
التحصيل ودار الاكتساب جعلها تعالى هكذا بحكمته سوقا تشتري منه متاعك لسفرك الى دار القرار فاقتضت الحكمة هذا التغير و
التبديل والفناء والذهاب والاضمحلال فسبب الاسباب رب الارباب سبحانه لتكون هذه الدار هكذا فكان حتما ما اراد و
في الاخرة سبب سببا البقاء بان رفع اسباب التغير الموجب للفناء ووضع اسباب التغير الموجب للبقاء وهو دوام الانعام
والتجديد ومضاعفة القوة والشدة وليست اسباب البقاء في الاخرة ولا اسباب الفناء في الدنيا ذاتية بل كل منها باعطاء
الجواد مقتضيات الاستعداد لان الحادث مطلقا يعني ماديا او مجردا في الدنيا او في الاخرة لا يقدر ان يوجد نفسه وكما
لا يقدر ان يوجد نفسه ويحدثها لا يقدر ان يبقيها ولا ان يفنيها فليس لاحد من الخلق من الامر شيء الا ما اعطاه الله و
اقدره عليه وليس من اسباب الايجاد ولا اسباب الفناء شيء ذاتي لشيء من الخلق والا لما تغير عنه ولا احتاج الى غيره في (ولا اسباب البقاء)
وما استغنى عن غيره في شيء استغنى عنه في كل شيء فلو كانت الاسباب غير خارجة عن ذات الشيء لم يحتج الى غيره في جميع
وقوله وهذا العالم ايضا الملك لله تعالى اذ الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الا ان الوسائط العرضية والعلل المعدة
موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره اما ان الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته فصحيح في الدنيا و
الاخرة واما ان الوسائط العرضية والعلل المعدة موجودة ههنا اي في الدنيا فكذلك موجودة في الاخرة كل شيء [illegible]
رتبته فليس العرضية والمعدة مخصوصة بالدنيا والا لزم اما اتحاد ما في الاخرة وعدم تعدده اذ التعدد والكثرة انما تكون
بالقوابل ومتمماتها من الكم والكيف والمكان والوقت والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب لا فرق بين
المجرد والمادي وان كان كل شيء بحسبه واما الاتفاقات فلا توجد في حال وانما الاشياء كلها مرهونة باوقاتها فاذا
اقتضت الدواعي والاسباب امرا اجرى به القدر والقضاء وهذا في الدنيا وفي الاخرة وان اختلفت الدواعي والاسباب
شدة وضعفا وسرعة وبطء الا انه انما يفعل بالاسباب واما ان الفاعل في الاخرة هو الانسان وهذه المملكات في
الاخرة [illegible] وانها مصنوعة من وجوده وكلا اللازمين باطل ومراده ان الدنيا وان كان فيها كون الملك
لله سبحانه الا ان الدنيا يقع فيها اتفاقات لاهلها ليست بسبق العناية لتخلص الملك لله وانما تقع بدواعي الاسباب
الوضعية والوسائط العرضية فيجري بها القضاء والقدر فلم يخلص الملك لله واما الاخرة فكل ما فيها بسبق العناية
[illegible] هذا انظر [illegible] يصدر عن النور واما النظر الصادر عن النور فهو ان كل الاشياء مجردها وماديها
جوهرها وعرضها [illegible] وماديها واخرويها على نمط وضع واحد اجراها سبحانه على اسبابها ومن الاسباب (صنع)
ان الدار [illegible] للفناء كالدنيا تقتضي تغير ما فيها واختلافه وفنائه واضمحلاله واستتار وجوه الاشياء فيها وحقائقها
كما قال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وان الدار المخلوقة للبقاء كالاخرة يقتضي بقاء ما فيها
وعدم اختلافه من قوة الى ضعف ومن وجود الى عدم واضمحلال ولما كانت الاشياء كلها لا تثبت ولا تبقى الا بالمدد وامره
المدد [illegible] يكون كل [illegible] التخلف ويتجدد من ضعف الى قوة ومن عدم الى وجود ومن بلى الى جدة وذلك باعادة
ما فني [illegible] بالتدريج [illegible] بحيث لا يفقد شيء ولا قوة ولا جدة وانما كان ما في الاخرة من الضعف الى القوة لكونها
[illegible] والقرب الى المبدء وانما كان المعاد اقوى [illegible] قبل فنائه لما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم الذي هو
العلم ان الشيء كلما اكثر حله وعقده ازداد قوة وتاثيرا وذلك كالسنة اذا اكسرتها ثم صغتها كان اقوى من الاولى (وحله وشدده)
فاذا اكسرتها ثانيا وصغتها كانت اقوى من الثانية فالثالثة اقوى من الثانية والرابعة اقوى من الثالثة وهكذا ولان ما تحلل
خلص من التاليف ويرجع الى نسبة اعلى من رتبته في التاليف فاذا اعيد مع ما دونه الحق ما هو دون الى رتبة ما اعيد وهكذا
قال ومنها ان الملك يومئذ الحق وان لا ظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية في ذلك
العالم اقول في يوم القيمة يخلص الحق في الوجود [illegible] فيه على شقي الرحمة الواسعة فاهل المحبة لله مغمورون بالنعم (الايمن)

في بيان ان القيمة يوم الجمع

الايمن الاعلى وهو الرحمة المكتوبة فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة الايات واهل سخط الله جرى عليهم العدل الشق الايسر الاسفل فلا يكون يوم القيمة وما بعده الا فضل وعدل فاهل الفضل الذاتى فى الجنان الاصلية على حسب مراتبهم و اهل الفضل العرضى فى جنات الخطائر السبع يسكنها ثلاث طوائف وهم المؤمنون من الجن واولاد الزنا اذا كانوا مؤمنين وما تناسل منهم الى سبعة ابطن والثامن يلحق بالمؤمنين الطاهرين فى الجنان الثمان الاصلية والمجانين الذين لم يرشد وافى الدنيا وليس فى آبائهم وذرياتهم من هو من اهل الشفاعة واهل العدل الذاتى فى النيران السبع الاصلية واهل العدل العرضى فى نيران الخطائر والضحضاح على حسب مراتبهم وجنان الخطائر السبع اسماؤها باسماء اصولها ونيران الخطائر السبع تسمى

والضحضاح من الضعيف كل شيء

ايضا باسماء اصولها فلا ظلم اليوم اى القيمة لاستيلاء العدل على جميع ذرات الكون ولارتفاع الاعراض والاغراض المدافعة لسر الخليقة التى ما كونت هيئتها الاعلى هيئة فعل الله وهى فطرة الله التى فطر الناس عليها وما بال المص مع ما عنده من العلم وما يدعيه يثبت فى خلق الله وفى ملكه امورا اتفاقية لانه ان اراد ان العباد تفعل اشياء ويترتب عليها اسباب وموانع فصحيح ولكن لا يعبر عن تلك الافعال بالاتفاقات لانها لو كانت الافعال بالاتفاق لقل ترتب الاسباب عليها لعدم ايقاعها عن قصد واختيار ذاتيين غالبا وان اراد انها واقعة من غير افعالهم الاختيارية فاسوء حالا لاسوء فرضت من فعله او من فعلهم والحاصل التعبير بالاتفاقيات ليس بمستقيم لان ما يكون بقضاء الله وقدره لا يكون اتفاقا على اى نحو فرض وان كان ما يقع اتفاقا لا يكون الا بقضاء الله سبحانه وقدره **قال** ومنها ان القيمة يوم الجمع لان الازمنة والحركات علة التغاير والتعاقب فى الحدوث والقدم والامكنة والجهات علة الحضور والغيبة فى الوجود والعدم فاذا ارتفعا فى القيمة ارتفعت الحجب بين الموجودات فيجتمع الخلائق كلهم الاولون والآخرون فهى يوم الجمع لقوله يوم يجمعكم ليوم القيمة **اقول** يريد ان يوم القيمة يوم الجمع وانما اقتضى [illegible] اجتماع الخلق كون الخلق باجمعهم خلعوا المواد وكانوا مجردين نورانيين لان التغاير المقتضى للافتراق و التعاقب المقتضى لعدم الاجتماع فى رتبة الحدوث والقدم انما هما لعلة الازمنة والحركات ولو لم تكن فى الدنيا ازمنة ولا حركات لم يقع بين الخلق تغاير ولا افتراق وايضا الامكنة والجهات علة الحضور والغيبة فى وجود الاشياء وعدمها فلو لم تكن امكنة لم يحضر موجود ولو لم تكن جهات لم يغب معدوم فاذا ارتفعت الازمنة والمدد وحركات الافلاك والامكنة والجهات فى القيمة ارتفعت الحجب بين الخلائق الموجبة للغيبة والموانع المقتضية للافتراق فيجتمع الخلائق كلهم الاولون والآخرون فالقيمة يوم الجمع ويريد ان المقتضى للاجتماع هو تجردهم وانما سميت القيمة يوم الجمع لانطلاق الخلائق من قيود الازمنة والامكنة واقول فى كلامه هذا بالنسبة الى كلامه غير هذا تدافع وتناقض ومع هذا معارض بالكتاب والسنة والمذهب الحق وعقول المليين وذلك لان مذهبه ان الزمان ظرف جميع الكائنات لم يتقدم عليه الا البارى عز وجل وانه يجرى من تحت جبل الازل كما نقله عن بعض العارفين فى شرحه لاصول الكافى مرتضيا له وقد صرح فى كتبه ان الزمان عبارة عن حركة الفلك فتعارض قوله بان الزمان ظرف جميع الكائنات وانه لا يسبقه الا الله تعالى وقوله بانه عبارة عن حركة الفلك اذ يلزم منه كون الفلك سابقا على الزمان مع انه من المكونات وقوله هنا بارتفاع الازمنة والحركات والامكنة والجهات يوم القيمة مع ان فى المحشورين الحيوانات كلها كما قال تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون ويقتص يوم القيمة للجماء من القرناء وكذلك تحشر الازمنة والحركات والجهات كما دلت عليه الروايات بصريحها والبقر

والامكنة

والغنم والجماد وامثالها لا تكون مجردات ولا تكون خارجة عن الزمان والمكان والا لكانت غير داخلة فيه قبل ان يخلق فان كونها [illegible] العود دليل على كونها فيه فى البدء فتكون سابقة عليه فلا يصدق قوله ان الزمان لم يتقدم عليه الا البارى عز وجل وابى كون الازمنة والحركات من علة التغاير والتعاقب مما لا اشكال فيه وان كان غيرهما علة للتغاير والتعاقب ذلا تحصر فى الازمنة والحركات [illegible] بمعنى ان علة التغاير مركبة من الوقت والمكان والجهة والرتبة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب واذا ارتفع شيء منها ارتفعت كلها فلا منافاة فى ذكره للزمان خاصة وقد قال انها علة للحدوث والقدم ونحن نقول كذلك فى الدنيا والآخرة فحيثما وجد الزمان وجد التغاير وحيثما ارتفع ارتفع كما قال المص ويلزم ح ان اهل الجنة و الجنة وما فيها من النعيم لا يتغير ولا يتبدل وان كان من ضعف الا قوة ومن بلى الى الجدة ومن تمامية الى كمالية ومن كمالية الى

فی بیان ان القیمة یوم الفصل

الکلیّة والمعلوم من الکتاب والسنة والمذهب والعقل خلاف ذلک فانّ اهل الجنّة دائماً یترقّون فی الدرجات وفی مراتب الکمال الی غیر النهایة ولیس الّا لوجود الازمنة والاجسام التی لا تنفکّ عن الزمان والمکان والموادّ والصور والجهات والرتب والاوضاع وما اشبه ذلک اذ لا تقوم الاجسام بدون ذلک فی الدنیا والآخرة بل ولا المجرّدات من جمیع ما لیس بمعبود بالحقّ وان کانت هذه المشخّصات والمتمّمات للقوابل والمقوّمات للذوات مجرّدة بحسبها وانما قلت من جمیع ما لیس بمعبود بالحقّ دفعاً لاحتمال اتباع المصنّف القائلین بان الارواح القادسة لیست ممّا سوی الله تعالی وانّ روح القدس لم تدخل تحت حیطة کن لانّ الذی یشیرون الیه ان کان هو معبودهم فما ادری ما اقول لهم واما انا فاقول ما یشیرون الیه فعباد مخلوقون مرکّبون بنحو ما ترکّب به سائر المخلوقات الّا انّ کلّ شیء مؤلّف من نوع رتبته من الکون والحاصل معنی تسمیة یوم القیمة یوم الجمع لاجتماع جمیع الخلائق فیه لانه یوم الجزاء والتنزیل فی قوله تعالی فزیّلنا بینهم وان قیل انّ المصنّف یفهم هذا ولکنه یرید بیان علّة اجتماعهم من باب الاسباب کما هو طریقة الحکماء فلا اعتراض علیه قلنا اذا اراد هذا المعنی فان کان اراد بیانه بما ینقل عن غیره فلا اعتراض علیه وانما الاعتراض علی غیره وان اراد بیان هذا النمط بالحقّ هو ما ذکرنا لاعتراض متوجّه علیه بل بیان الحقّ فی سبب اجتماعهم انّ الموجب لذلک هو العدل الذی قام به نظام الاکوان ودارت علیه رحاها وبلحاظ نمط ادلّتهم فالموجب هو معنی قوله تعالی کما بدأکم تعودون وذلک ما قرّرنا فی کتبنا ورسائلنا ومباحثاتنا انه تعالی خلق رحمته وکانت رتبتها فی اعلی الامکان وخلق من ظلّ اثنتها غضبه وکانت رتبته فی اسفل الامکان قضاء لحکم التضادّ فاقام کلّاً منهما بالآخر علی نحو ما ذکرنا فی الکسر والانکسار فخلص اعلی الخیرات ای اقربها من المبدأ واسفل الشرور ای ابعدها منه وظهرت آثار الاختلاط ممّا بینهما فخلق من کلّ واحد اهله فلمّا امر النور امتثل ولمّا امر الظلمة لم تمتثل فاجتمعا قبل التکلیف کما قال تعالی کان الناس امّة واحدة فبعث الله النبیّین مبشّرین ومنذرین فی الخلق الثانی عندما قال لهم الست بربّکم فاخذ والی التزییل والتفریق بعد الاجتماع المسبوق بالتفریق ویتمّ التفریق یوم القیمة لاخذ حقوق کلّ من کلّ وبکلّ یعنی حتی حقّ الفضیحة وحتّی یعلم کلّ احد بانّ الله سبحانه العدل الذی لا یجور والحکیم الذی لا یلهو والمتسلّط الذی الیه ترجع الامور واکثر الخلق لا یعرفون من معنی هذا الکلام الّا العبارة او مفهومها ولا یعلم الجاهل والغافل بذلک کعلم العارف الذاکر العاقل الّا یوم القیمة ولا یتمّ ذلک کلّه علی کمال ما ینبغی الّا بجمع جمیع الخلق فی صعید واحد لیشاهد کلّ احد کلّ احد وهذا الذی ومأنا الیه من الحقوق التی تتعلّق بها العدل ومعنی ما اردت مجملاً انّهم خلقوا من حقائق متباینة ثم جمعوا لما یراد منهم هذا فی البدء وجمعهم لما یراد منهم حین قال لهم الست بربّکم لانّ ذلک ممّا تتمّ به البلوی فیجب الاجتماع وتنتهی ثمرة الاجتماع فی یوم القیمة لانه مسامت لمشهد الست بربّکم فی العود فانهم ثم یتفرّقون ولا یجتمعون ابداً یعنی لا یجتمع من کان من النور بمن کان من الظلمة ابداً ولو کان علّة الاجتماع ما ذکره المصنّف لما حصل افتراق ابداً لانهم بعد القیمة ترتفع عنهم تلک الحجب والموانع اشدّ من ارتفاعها یوم القیمة مع انهم فریق فی الجنّة وفریق فی السعیر فان قیل اهل الجنّة لا یفترقون واهل السعیر لا یفترقون قلنا رفع الموانع انما یقتضی جمع اهل الفریقین لا الجمیع مع انه جعله علّة للجمیع **قال** ومنها انها یوم الفصل لانّ الدنیا دار اشتباه ومغالطة تتشابک فیها الحقّ والباطل والخیر والشرّ یتعانق فیها الخصمان ویتمازج فیها المتقابلان والآخرة دار الفصل والتمیز والافتراق فیفترق المختلفان ویتمیّز المتشابهان لقوله تعالی ویوم تقوم الساعة یومئذ یتفرّقون وقوله لیمیز الله الخبیث من الطیّب الآیة وقوله ویحقّ الحقّ ویبطل الباطل ولا منافاة بین هذا الفصل وذلک الجمع بل یقرّره ویوجبه کما قال هذا یوم الفصل جمعناکم والاوّلین **اقول** من لوازم القیمة انها یوم الفصل وهو مقتضی قیام العدل لما قلنا سابقاً قبل هذه انّ الخلائق انما جمعهم التکلیف لما بینهم من المشابهة وهو قولی وظهرت آثار الاختلاط ممّا بینهما ولهذا یمیل کلّ شیء الی شکله ونوعه ویحصل بینهما تناف فیختلفان فیحصل من ذلک مع التکلیف الجامع لهما احسان وعدوان واعطاء وحرمان وتصدیق وتکذیب واعتراف وانکار وطاعة وعصیان فیحصل من التوافق والتفارق الطبیعیین مع التکلیف الجامع جمیع الصفات المتضادّة ولمّا کان علّة ایجادهم وتکلیفهم الرحمة الواسعة الجامعة للفضل والعدل اقتضی ذلک الفصل بینهم بعد جمعهم فیما کانوا فیه یختلفون لیجزی قوماً بما کانوا یکسبون ولیعلم الذین کفروا انهم کانوا کاذبین ولیعرف الخلائق اجمعون انّ الله سبحانه هو الحقّ المبین العدل الحکیم وانه کما وصف نفسه فی کتابه المجید فانه لا یعرف ذلک فی الدنیا الّا من هو اعزّ من الکبریت الاحمر داخل من الغراب

الذی

الاعصم

فی بیان ان القیمة یوم الفصل

الانعم وبینا سایر الخلایق فلا یعرفون ذلک الا یوم القیمة وانما خلق الخلق علی وصف معرفته فانقسموا بما اشرنا الیه من الاتفاق والافتراق المطیعین الی المعرفة والانکار والی ما بین ذلک من المراتب والمص اشار الی ذلک فقال لان الدنیا دار اشتباه وذلک لما اشرنا الیه سابقا ان النفس الحیوانیة الحسیة الفلکیة التی شانها الغشم والظلم والغضب والشهوة وما اشبه هذا من الصفات الذمیمة یکون وجودها وولادتها الجسمیة عند تمام الاربعة الاشهر من حین وقوع النطفة فی الرحم وعند الولادة الدنیویة توجد النفس الناطقة وقد تمکنت الحیوانیة من القوی والالات الجسمیة وسرت فیها بشئونها وصفاتها الذمیمة والنفس الناطقة عند ولادتها غریبة لم یاتها المربی لها المؤید لما تقتضیه وهو العقل الا بعد ان تصرفت الحیوانیة فی سایر القوی واستعبدتها ثم اتی العقل الی بلد فتح بها الظالمون وتعبد اهلها الفاسقون فوجد النفس الناطقة وما وجد فیها غیر بیت من المسلمین فشرع مع ضعفه وقلة ناصره فی تاییدها والانسان الذی هو تلک القریة حصل له داعیان متعارضان فی کل فعل ومیل احدهما امر والاخر نهاه فارسل الملک الحکیم عز وجل الی اهل هذه القریة رسولا من عنده قویا لایشتبه علیه الداعیان صلی الله علی محمد واله الطاهرین لیبین لهم ما یرید الله سبحانه ویحب مما یکرهه ولا یریده فمن اتبع رسول الله صلی الله علیه واله اهتدی ولم تشتبه علیه الامور فکانت الدنیا دار اشتباه لتعارض الداعیین من نفس المکلف اذا مالت الی شیء لایدری ما اراد الله تعالی منه فعله او ترکه و دار مغالطة لان النفس الامارة لها مطلوبها من المعاصی والعقل یحب له مطلوبه من الطاعات وقد اجتمعا فی بیت واحد وهو القلب الصنوبری وله اذنان اذن عن یمینه علیها ملک مؤید یوحی الی العقل ان یبادر الی طاعة الله سبحانه وتحت ذلک الملک جنود من الملائکة بعدد میولات الوجود وعدد دواعی وزیره العقل یعینون الملک علی وحیه ویدفعون الشیاطین عن المنع من حصول مطلوبه واذن عن یساره علیها شیطان مقیض یوحی الی النفس الامارة ان تبادر الی معصیة الله سبحانه قبل ان یستولی العقل علی المتعلق بفتح اللام المشددة وتحت ذلک الشیطان جنود من الشیاطین بعدد جنود الملک المؤید وعدد میولات الماهیة وعدد دواعی وزیرها النفس الامارة یعینون الشیطان علی منعه من فعل الطاعة ویدفعون الملائکة من حصول مطلوبهم فالملائکة یزینون للشخص فعل الطاعات ویرغبونه فیه بذکر ثواب الله تعالی والجنة ویکرهون له فعل المعاصی ویخوفونه بذکر النار وسخط الله علی العاصین والشیاطین یزینون للشخص فعل المعاصی وانها لذة عاجلة قطعیة ولا مانع منها وان ما ذکر من العقوبة لا اصل له ولو فرض ثبوته فبعضهم یقولون له من له طالع یناله شهوته وان کانت بعث ورجوع الی الحیوة فالطالع الاول موجود وبعض یقول البعض لو فرض ذلک فتبت عن المعصیة وبعض یقول لبعض لذات الدنیا یقین ولذات الاخرة شک والیقین خیر من الشک وبعض یقول لذات الدنیا نقد ولذات الاخرة نسیة والنقد خیر من النسیة وامثال ذلک والحاصل لما اشتبه المیلان وتشابه الداعیان وتشابک الخیر والشر والحق والباطل لاجل اختیار المکلفین کما قال تعالی احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا امنا وهم لایفتنون وغیر ذلک من الایات وقال امیر المؤمنین علیه السلام لتبلبلن بلبلة ولتغربلن غربلة ولتساطن سوط القدر حتی یعود اعلاکم اسفلکم واسفلکم اعلاکم ولیسبقن سباقون کانوا قصروا ولیقصرن مقصرون کانوا سبقوا الخ خفی العدل الذی وصف به تعالی نفسه وخلقهم علیه فبین عز وجل لهم ما وصف به نفسه حتی لا یشک احد من الخلق فی شیء مما ذکره فی کتابه کما اشار الیه فی قوله واقسموا بالله جهد ایمانهم لا یبعث الله من یموت بلی وعدا علیه حقا ولکن اکثر الناس لایعلمون لیبین لهم الذی یختلفون فیه ولیعلم الذین کفروا انهم کانوا کاذبین لانه تعالی انما خلقهم لیعرفوه فعرفهم نفسه وما وصف به نفسه بفعله فی قوله واکثرهم ما شاهدوا فعله فی قوله وانما سمعوا قوله فاحب ان یریهم فعله فی قوله لئلا یقولوا انا کنا عن هذا غافلین فبلغت حجته وتمت کلمته وما ربک بظلام للعبید فیجمعهم ویفصل بینهم بالحق لیمیز الخبیث من الطیب ویحق الحق ویبطل الباطل فیتفرقون فریق فی الجنة وفریق فی السعیر وهو قوله ویوم تقوم الساعة یومئذ یتفرقون وقوله ... بینهم الفصل وذلک ... بعزه ویوجبه کما قال هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین فیه انه انما اراد بهذا الفصل خصوص الحکم لا غیره کما قال ... به تفرق فیما فیه الجمع علی ما علله کما ذکرنا مما یلزمه فراجع **قال** ومنها ان المخلصین عن البرازخ والقبور یتوجهون عند قیام الساعة الی الحضرة الالهیة بلا تراخ وانتظار کما غیرهم من المقیدین بالدنیا المانوسین باسر التعلقات کما قال واذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون **اقول** من جملة احوال یوم القیمة ان الذین تخلصوا عن قیودهم البرازخ کالنفوس والارواح قبل النفخ فی الصور نفخة الصعق بهذه النفخة کما قال الصادق علیه السلام فی قوله تعالی فانما هی زجرة واحدة فاذا هم

في بيان الموت

بالسّاهرة ما معناه تبقى الارواح ساهرة لا تنام الخ وعن ضيق المخازن والقبور كالارواح والنّفوس عند النفخة الثانية
نفخة الفزع وكالاجساد يتوجّهون عند قيام السّاعة الى الحضرة الالهية بلا تراخ وانتظار لا كما يكون من التّراخي والانتظار لغيرهم من
المقيّدين بالدّنيا المأسورين المقيّدين باسر التعلّقات وقيد ها والمتخلّصون سيرهم حثيث مسرعون مهطعون الى داعي الحق سبحانه كما
قال سبحانه فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون اى يسرعون اقول واعلم انّ مدّة القيمة كيوم من الايام الثلثة يوم الدّنيا ويوم البرزخ
ويوم القيمة والنّاس في الايام الثلثة كلّهم يسيرون الى الله تع سيرا حثيثا وليس سيرهم بعد النفخة الثانية مغايرا لسيرهم قبل ذلك والّا
الّذين علّمهم الله اسرار الخليقة او بعضها يشاهدون ذلك تع فهم فيما يرون من انفسهم يرون انّ اهل الدّنيا مقيمون واهل الاخرة سائرون
الى الله سبحانه واما انطلاق اهل الاخرة من قيد التعلّقات فلا يتمّ الّا بعد الفصل بينهم والّا فقبله اشدّ تعلّقا واعظم اختلاطا لانّ اغلب
التعلّقات في الدّنيا معنوىّ بخلاف الاخرة فانّ التعلّقات حسيّة وكثيرها لا يعتبر فيه في الدّنيا واما في الاخرة فقد قال تع وان
كان مثقال حبّة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وكلّ هذا ممّا يمنع من سرعة السّير ولهذا كان مقدار خمسين الف سنة لكن الظّاهر
مع المصنّف قال ومنها انّ الموت لكونه عبارة عن هلاك الحيوان لواحد من طرفي التّضاد يقام بين الجنّة والنار في صورة كبش املح
ويذبح بشفرة يحيى ع وهو صورة الحيوة بامر جبرئيل ع مبدء الارواح ومحيي الاشباح باذن الله لتظهر حقيقة البقاء والسّرمد بموت
الموت وحيوة الحيوة **اقول** لانّ الموت هو خروج الرّوح من البدن امّا بقتل او موت فامّا القتل ففيه خلاف هل هو عند انقضاء
العمر المكتوب بحيث لو ترك ولم يقتل مات وقيل لا يموت واختلف هؤلاء في قدر ما يبقى لو لم يقتل على اقوال لعدم عثورهم على نصّ
يدلّ على شيء والنصّ موجود يذكرونه في الكتب ولا يفهمون معناه وهو انّه يبقى سنتين ونصفا واما الموت نفسه فانّ اسمى ومقضى
فالمسمّى لا يزيد ولا ينقص والمقضى يزيد بالطّاعات وينقص بالمعاصي وليس هذا مكان بيان ذلك واعلم انّ كثيرا من العلماء ذهبوا
الى انّ الموت امر اعتبارى عدمى ليس بموجود لانّه عدم الحيوة عمّا من شانه الحيوة والحقّ انّ الموت شيء موجود مخلوق كما قال تع الّذي
خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايّكم احسن عملا وقوله لواحد من طرفي التّضاد كان تزيد حرارة الشخص على برودته فتحرقها او برودته على
حرارته فتطفئها او رطوبته على يبوسته فتذيبها او يبوسته على رطوبته فتجففها لانّه ما دامت الطبائع معتدلة او قريبة الاعتدال لم تذهب ضدّها
فهو صحيح فاذا زادت واحدة على ضدّها تمرّض الشخص فانّ اذهبته هلك وليس مراده انّ الهلاك يكون من واحدة لا غير بل مراده اعمّ
وهو كلّ وقوله يقام بين الجنّة والنّار الخ يعني انّه اذا دخل اهل الجنّة الجنّة واهل النّار النّار اقيم الموت بين الجنّة والنار وصورته
كبش املح بحيث يشاهده اهل الجنّة واهل الجنّة والنّار ويعرفونه انّه الموت فيذبح بين الجنّة والنار وينادى مناد يا اهل الجنّة
خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت فعند ذلك تشتدّ الحسرة على اهل النّار امّا انّه بصورة كبش فكناية عن ذلته و
حقارته في جانب قدرة القادر عزّ وجلّ واما انّه املح فلانّ هذا اللّون مركب من بياض وسواد ممتزجين فهو في حقّ المؤمن نور
وفي حقّ الكافر ظلمة ولمّا كان ذلك ناشيا عن النور والظلمة كذلك وكان فعله كلّ ولم يكن في واحد جهتيه مستمرا حتى يفرغ منها بل هنا
وهنا اقتضى امتزاج طبعيه وفعليه اختلاط لونيه فكان املح وقوله ويذبح بشفرة يحيى ع لم يحضرني كون الذبح بسكين النبي يحيى على
محمّد وآله وعليه السّلام من طرقنا ولعلّه من طرق وعلى فرضه فمعناه كما ذكره المصنّف من انّ كون ذبح الموت بشفرة يحيى ع اشارة الى
ظهور الحيوة يوم القيمة في كلّ شيء كما قال عزّ من قائل وانّ الدّار الاخرة لهي الحيوان اى لا موت فيها لانّ الموت انّما يكون في مراتب الاعراض
المتبدّلة المتغيّرة لفائدة عدم البقاء فيها كما في الدّنيا واما الاخرة فهي لما كانت انّما خلقت للبقاء كانت اعراضها صافية لا
تتغيّر الّا في مراتب الترقّي في الشدّة والقوّة والجدّة والصفاء والحسن فانّها لا تزال في الترقّي فتبدّلها وتغيّرها الى جهة العلوّ
الكمال بلا نهاية وقوله بامر جبرئيل يعني انّه انّما قيل بشفرة يحيى ع لانّه كناية عن صورة الحيوة وذلك بامر جبرئيل ع لانّه موكّل
بذلك ولذا قال مبدء الارواح ومحيي الاشباح ولكن الامر اخصّ ممّا قال لانّ جبرئيل ع هو الموكّل بالخلق والتصوير واما الارواح
والحيوة فموكّل بها اسرافيل ع لانّه صاحب الصّور الشّاخص الّذي ينبّه بالنفخة صرعى رهائن القبور كما سيّد السّاجدين ع و
لكن بعض العارفين قال انّ كلّ واحد من الملائكة الاربعة يعينه ملكان منهم كلّ واحد بنصف قوّة فجبرئيل يعينه اسرافيل
بنصف قوّته وعزرائيل بنصف قوّته واسرافيل يعينه جبرئيل بنصف قوّته وميكائيل بنصف قوّته وميكائيل يعينه اسرافيل بنصف
قوّته وعزرائيل يعينه ميكائيل بنصف قوّته وجبرئيل بنصف قوّته فعلى هذا يتّجه قول المصنّف وجبرئيل مصوّر الاشباح وانّما

ويفرّع ندم

ولم تذهب ضدّها

فی بیان العرض والحساب

نفخ فیها الحیوة بما اعانه اسرافیل لانّ اسرافیل هو المتلقّی من النفس الکلیّة اعنی اللوح المحفوظ ونفخ الموت تسکین یحیی النظهر الناس حکم السرمد والبقاء بنفخ الموت بعدمه وحیوة الحیوة وجوده **قال** ومنها انّ الجحیم تحضر فی العرصات علی صورة بعیر لاجل حقده لیتذکر الانسان صفاته الذمیمة المبعدة للعقاب کما فی قوله وجیئ یومئذ بجهنّم یومئذ یتذکّر الانسان وانّی له الذکری وهی بارزة فی ذلک الیوم لا کامنة کما فی هذا الیوم لقوله وبرّزت الجحیم لمن یری فیطّلع الخلائق من هول مشاهدتها علی فنائهم وعذابهم فیفزعون الی الله من شرّها ولولا ان حبسها الله برحمته لشردت شردة احترقت بها السّموات والارض **اقول** من احوال القیمة انّ جهنّم یؤتی بها یوم القیمة تحضر فی العرصات ای عرصات القیمة علی صورة بعیر لاجل انّ طبع البعیر الحقد بکسر الحاء لاضمارها الشدّة الانتقام نعوذ بها من سخط الله والنّار وابضر هذا الحدیث بهذا الوضع ممّا رووه ما معناه انّ النبیّ ص واله کان قاعدا مع اصحابه اذ عرض لحالة شدیدة فقیل یا علی ادرک ابن عمّک رسول الله صلّی الله علیه واله فاتی علیّ ع وشدّ ظهره بصدره وقال بابی انت وامّی یا رسول الله ما الّذی حدث فقال صلّی الله علیه واله نزل جبرئیل ع علیّ بهذه الایة وجیئ یومئذ بجهنّم فقال علیّ ع یا رسول الله وکیف یجاء بها قال ص یؤتی بها تقاد بسبعین الف زمام فی کلّ زمام سبعون الف حلقة کلّ حلقة یمسکها الف ملک فتشرد شردة فتحرّ جمیع الخلائق علی وجوههم فاعترضها فتقول مالی ولک یا محمّد وقد حرّم الله جسدک علیّ فامسکها الملائکة ولولا انّی امسکتها لاحرقت اهل الجمع الخ ومن طرقنا ما رواه القمّی قال حدّثنی ابی عن عمرو بن عثمان عن جابر عن ابی جعفر ع قال لمّا نزلت هذه الایة وجیئ یومئذ بجهنّم سئل عن ذلک رسول الله ص فقال ذلک اخبرنی الرّوح الامین انّ الله لا اله الّا هو اذا برز الخلائق وجمع الاوّلین والاخرین اتی بجهنّم تقاد بالف زمام اخذ بکلّ زمام مائة الف ملک تقودها من الغلاظ الشداد لها هدّة وغضب وزفیر وشهیق وانّها لتزفر الزّفرة فلولا انّ الله اخّرهم للحساب اهلکت الجمیع ثمّ یخرج منها عنق فیحیط بالخلائق بالبرّ والفاجر فما خلق الله عبدا من عباد الله ملکا ولا نبیّا الّا ینادی ربّ نفسی نفسی وانت یا نبیّ الله تنادی امّتی امّتی ثمّ یوضع علیها الحدیث وقوله لیتذکّر الانسان صفاته الذمیمة یعنی اذا رای النّار ندم علی ما فعل فی الدّنیا من افراط او تفریط یقول یا لیتنی قدّمت لحیوتی وهی بارزة فی ذلک الیوم محسوسة ظاهرة لکلّ احد والان فی الدّنیا کامنة کما روی عنهم ع انّها الان فیهم وغدا هم فیها وهو قوله تع یصلونها یوم الدّین وما هم عنها بغائبین وقوله تع لو تعلمون علم الیقین لترونّ الجحیم فاذا برزت غدا کما قال تع وبرّزت الجحیم لمن یری اطّلع الخلائق من هول رؤیتها علی فنائهم وهلاکهم وعذابهم فیفزعون الی الله من شرّها وهی محیطة بهم لا یظنّ احد منهم نجاة ولا ملجاء ولا مفزع الّا الی الله سبحانه ولولا انّ الله تع بلطفه بعباده حبسها برحمته وقیّدها بقید لطفه لشردت شردة من الملائکة الموکلین بها احترقت بها السّموات والارض ومن فیهنّ اجرنا من النّار بعفوک یا مجیر **قال** قاعدة فی العرض والحساب واخذ الکتب ووضع الموازین امّا العرض فهو مثل عرض الجیش اعرض لعماهم فی الموقف وقد علمت صحّة اجتماع الخلائق کلّهم علی ساهرة واحدة فیعرف المجرمون بسیماهم کما تعرف الاجناد ههنا وقد ورد انّ النبیّ ص سئل عن قوله تع فسوف یحاسب حسابا یسیرا فقال ذلک هو العرض فانّ من نوقش فی الحساب عذّب وامّا الحساب فهو عبارة عن جمیع تفاریق الاعداد والمقادیر لیعرف قدر لکنها ومبلغها وفی قدرة الله تع ان یکشف فی لحظة واحدة للخلائق حاصل منفرقات اعمالهم وجمع نتایج اعداد حسناتهم وسیّئاتهم وانّ کلّ دقیق وجلیل من افعالهم ونیّاتهم وهو اسرع الحاسبین **اقول** المراد بعرض الخلائق ایقافهم بین یدی ولیّ الله علی خلقه لیجزی قوما بما کانوا یعملون کما دلّت علیه احادیثهم واوعیتهم مثل ما فی الزّیارة الجامعة الکبیرة وایاب الخلق الیکم وحسابهم علیکم وفصل الخطاب عندکم وهو معرفة لغات الخلائق ومن ذلک ما فی الکافی عن الکاظم ع الینا ایاب هذا الخلق وعلینا حسابهم فما کان لهم من ذنب بینهم وبین الله عزّ وجلّ حتمنا علی الله فی ترکه لنا فاجابنا الی ذلک وما کان بینهم وبین النّاس استوهبناه منهم واجابوا الی ذلک وعوّضهم الله عزّ وجلّ الخ وفائدة العرض لتعرف اعمالهم ظاهرة علی رؤس الاشهاد بعد اجتماع جمیع الخلائق بالسّاهرة وهی الارض البیضاء المستویة الّتی لیس فیها نبات ولا بناء فیعرف المجرمون بسیماهم ای بامثالهم فی اعمالهم مثلا اذا سرق زید من دکّان عمرو رمّانة کتبت الملائکة الحفظة مثاله فی صورة عمله فاذا جاء یوم القیمة جاء الا بسا ذلک المثال بعمله فکما انّک الان ما دمت حیّا کلّما التفت بخیالک الی ذلک رایت صورة مثاله یسرق الرّمانة کذلک اذا جاء یوم القیمة جاء لابسا ذلک المثال بما هو علیه فیراه الخلائق مارّا فی دکّان عمرو واخذ التّالث الرّمّانة فی ذلک الوقت الّذی اخذها فیه فی دار الدّنیا

سندر

فی بیان العرض والحساب

وهكذا جميع الاعمال وعلى هذا قياس شهادة الجوارح والمؤمنون يعرفون بسيماهم بما البسوا من امثالهم الحسنة بما هم فاعلون من الخيرات على حد ما ذكرنا في المجرمين لظهور كل عامل بعمله والاعتقادات الصحيحة والنيات الصالحة والاعتقادات الباطلة والنيات الطالحة تظهر اعمالا ظاهرة محسوسة لاهل الجمع اذ يوم القيمة تبلى السرائر وتبدى الضمائر واما الحساب فهو في اللغة عبارة عن جمع متفرقات الاعداد والمقادير الممسوحات والمزروعات والموزونات والمكيلات والمراد به هنا ضبط الاعمال باعدادها ومقادير في كمها وكيفها ومعرفتها بانتهاء يوم المجازات عنها او بها وبما تساوى به في نحو القيمة ومدة بقائها وصحتها وفسادها ومعرفة ارواحها من النيات والمقاصد والمرادات وبيان من اريد بها وامكنتها من الاكوان واوقاتها وامثال ذلك ليتميز كلها اى كل ما بينها في جهة ما طلب منها ومبلغها من رتب الوجود على وجه لا يكون فيه خفاء او يجوز عليه خفاء بحيث يتعلق به متعلل او متعذر بل صحو قائم وعدل دائم وقوله وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم الى اخره صحيح لانه على كل شئ قدير الا انه لا يفعل ذلك لانه مناف للحكمة اذ مقتضى الحكمة ان تجرى الاشياء على مقتضى اسبابها وهو تعالى حافظ لها ولاسبابها بقيوميته ويعطى اسبابها اثارها التى اقتضتها فلذا خلق ما خلق في الدنيا على مقتضى الاسباب والقوابل ليبين لخلقه ليعرفوه فيطيعوه فيستحقوا الدرجات العاليات من ثوابه ورضوانه واخبر في كتابه المجيد ان سنته لا تتبدل ولا تتحول وجعل ما فعل في الدنيا دليلا ومثالا لمن اراد ان يعرف بعض سنته في عباده فقال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فتستدلون بها على نشأة الاخرى وقوله وجمع نتايج اعداد حسناتهم وسيئاتهم الانسب في العبارة ان يقول وجمع نتايج حسناتهم وسيئاتهم لان خصوص الاعداد ليس فيها نتايج معتد بها وان امكن توجيهه مع قلة الفائدة وقوله واثر كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم ربما اعترض بعض على هذا فقال الاثار مرتبة على الاعمال لا على النيات وان كانت على الاعمال الا بالنيات لان اعمال القلوب لا شيئية لها الا باعمال الجوارح فاجيب بان المراد بالنيات الاعتقادات لانها هي التى تترتب عليها المجازات بالثواب او العقاب وعورض بما صح من ان نية فعل الحسنة تكتب حسنة واجيب بانه لو كان المراد من النيات نيات الاعمال لما صح في ان نية فعل المعصية لا تكتب حتى يعملها فاذا عملها كتب سيئة واحدة والحق ان كل نية فلها اثر كما اطلقه المص اما نية الاعتقادات فظ لانها هي اعمال القلوب واما نية الحسنة فلان الالات والاسباب وجميع ما يتوقف عليه العمل من تخلية السرب والصحة التى بها يكون العبد متحركا مستطيعا للفعل والدواعى وما اشبه ذلك كلها انما خلقت للطاعة فتكون متاصلة فيها فاذا انبعثت النية من القلب بميل الفؤاد مرت على مراتبها التسعة القلب والنفس والعقل والعلم والوهم والوجود الثانى والخيال والفكر والحيوة وهى متفرقة التاثير فلذا تحسب بحسنة واحدة ولان كل واحدة ناظرة الى عمل الجوارح على الانفراد فاذا عملت الجوارح كتب عشرا لتعلق كل واحدة من التسع بعمل الجسد فاذا عمل كتب كل تعلق منها حسنة وعمل الجوارح حسنة واما نية المعصية فلانها لا تنبعث من القلب وانما تنبعث من النفس الامارة فتمر على المراتب التى لم تخلق لها وانما خلقت للطاعة فلا قرار لها بدون العمل واستقراره فتمر من النفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحيوة فهى ناظرة الى عمل الجوارح لكنها مع تفرقها من كون كل واحدة نظرها الى عمل الجوارح على حدة غير متاصلة فيها فقبل عمل الجوارح لم يكن لها ثبوت ولا استقرار لانها مجتثة فاذا عملت الجوارح تلك المعصية كانت واحدة اذا قرت لان قرار تلك الستة لا يتحقق لها تعلق قبل فعل الجوارح لعرضيتها فاذا عملت الجوارح انتظر سبع ساعات فان تاب لم يكتب وان مضت سبع ساعات ولم يتب كتب سيئة لان الجوارح اذا عملت ومضت ساعة قرت في الحيوة عرضيتها وفي الساعة الثانية تقر في الفكر وفي الثالثة في الخيال وفي الرابعة في الوهم وفي الخامسة في العلم وفي السادسة في النفس وذلك بعد ساعة الجوارح فهذه سبع ساعات تستقر بعدها سيئة واحدة وان تاب غمر ماء التوبة الذاتية على تلك العرضيات فغسلها فلا يحدث من نية المعصية البدنية اثر نعم يحدث منها اذا لم تكن اثار عرضية اذا تركت ولم يرد عليها ما ينافيها احدثت عنها بواعث وشياطين مقيضين يزينون المعاصى ويصدون عن سبيل الله الذى امر بسلوكه كما قال عيسى بن مريم على محمد واله وعليه السلام للحواريين ما معناه اياكم والزنا قالوا يا روح الله انا ما نهم به فقال ما اريد انكم لا تهمون به ولكن اريد انكم لا تخطروه على خواطركم فان البيوت التى توقد فيها النار تسود سقوفها وكل هذا وكما نقل عن بعضهم انه ما من خطرة ترد على قلب بشر الا هي مادة لملك او شيطان فيولات النفوس الامارة والحيوانية الفلكية والنفاقية انها اذا تكررت حدثت عنها بواعث ودواع شيطانية او حيوانية او نفسية والحاصل ان مدة حساب

برها

واختلافها

لا تترتب

لما صح من انها

والتعقل

في بيان طول مدة الحساب

الخلائق خمسون الف سنة من سني الدنيا ولكن حساب شخص واحد فيفرغ حساب جميع الخلائق بفراغ حساب واحد منهم اما لان
كل وجه من كتاب الله الناطق ووليه الصادق ع مختص بشخص واحد من الخلق فاذا فرغ من حسابه فرغت الوجوه واما لظهور الزمان
بالقدرة العامة واما لان طول المدة كناية عن عظيم الشدة واما لان الوجوه المذكورة عبارة عن التعلقات والوحدة الواحد
كما اشار اليه الحق تع في قوله الحق ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وذلك بامره الواسع وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فدفعة
كلمح البصر وهو اسرع الحاسبين **قال** واما طول مدة الحساب ومكثهم في العذاب فلاجل تصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع
متفرقاتهم والوصول الى حاصل حسابهم واما اخذ الكتب فقد علمت ان كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها علوية وبعضها
يمينية وبعضها شمالية فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا لانه المؤمن السعيد
الذي قلبه منور بنور الايمان مطهر من خبث الباطن ودخل السريرة ولا حساب له مع احد من الخلق ولا شاغل لذمته عن التوجه
الى عالم القدس ولذلك قال واما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه فهو في عيشة
راضية في جنة عالية لانه كان عارفا بالاخرة وبالحشر والجزاء عالما بانه يلاقي حسابا وكتابا اذ الظن هنا بمعنى الجزم واليقين
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه وذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها
وتلهيه عن الاخرة وسرورها وخيراتها واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا اما دعوة الثبور فلتعلق
نفسه بالامور الهالكة الفانية واما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة
للنسخ والتبديل والتغيير اللائقة للاحراق بنار السعير **اقول** اما طول مدة الحساب ومكثهم في العذاب قدر خمسين الف سنة
فقد ذكرنا بعض الوجوه كالمنقطعين والمص قال ان ذلك ليس بطول المدة في نفس الامر وانما كان الطول على اهل المحشر لاجل
[illegible] ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع متفرقات اعمالهم واحوالهم وذواتهم والوصول الى حاصل حسابهم لما هم فيه من الشدة ويحتمل
ان يكون المراد بالواحدة في قوله وما امرنا الا واحدة الواحدة الدهرية والسرمدية فانه تع انما قال كن فيكون فكان كل شيء
[illegible] مما يكون الى يوم القيمة وبعد القيمة الى لا نهاية فهذه الكلمة الواحدة مع وحدتها ممتدة بلا اول لها في الامكان
والاخرة [illegible] يوم القيمة في قوس الصعود مقابل ليوم التكليف الاول في عالم الذر في القوس النزولي
وهو ايضا خمسون الف سنة ويوم القيمة يوم جزاء ذلك التكليف وهو خمسون الف سنة فكما ان يوم التكليف بكلمة واحدة
وهي الست بربكم قالوا بلى مع انه اخذهم من اصلاب ابائهم كما في الدنيا بالتناكح ومن بطون امهاتهم بالتوالد على التدريج و
كل من حضر كلف وتكليف ممتد بالكلمة الممتدة مثل نور الشمس لما طلعت استنار بها الجدار والموضع الذي ليس فيه جدار
لم تستنر فاذا بني فيه جدار استنار فكلمة الست بربكم بصوت واحد كل من وجد وارشد خوطب به الى انقضاء التكليف بخطاب
واحد بكلمة واحدة كذلك النشأة الاخرى واهل المحشر لا يخفى عليهم هذا المعنى الا انهم في شغل عن ذلك الا من كان مكلفا به
في الدنيا الا بدان [illegible] في ذلك لانه مسئول عنه ولو ترك لم الا انه مسئول عن التفطن ان غفل عنه لانه مكلف به اذ بعض
الاشياء من مكلف بالعلم [illegible] عليه قوله ع في قوله تع قل فلله الحجة البالغة ما معناه انه تع يقول للعبد يوم القيمة الم امرك الم
انهك فان قال لم اعلم قال [illegible] جاءك الذكر وان قال علمت قال له لا تعمل فمن غفل عن التفطن ولم يدرك حقايق
الاشياء وجد كل حين [illegible] اعماله في وقتها ومكانها فتعرض الاعمال في اوقاتها المتعددة المتعاقبة وامكنتها المتجددة
المصاحبة والغافل [illegible] التجدد والتعاقب والتعدد بالنسبة الى تنقل نظره اليها كما اذا نظرت الى ورقة الشجرة واحدة بعد
واحدة في جهة بدء ظهورها من الغصن الى نهاية تكونها فان مدة استقصائها واحدة بعد واحدة تطول عليك بخلاف
ما لو نظرت الى مجموع الورق من حيث كونه من الشجرة فهو بمادة واحدة وبسبب واحد وانما تعدد وتعاقب من جهة اركان
قوابلها [illegible] سابقا مكررا او قوله واما اخذ الكتب [illegible] تفسير منه لاخذ الكتب وهذا لا يصح الا اذا اريد بقوله واما اخذ
الكتب الكتب المأخوذة واما اذا اراد اخذها فهو ما ذكرنا سابقا من ان اخذ الكتب في الظاهر عبارة عن ان الكتب الطيبة بالاعمال
الصالحة تاتي اصحابها من بين ايديهم فياخذونها بايمانهم والكتب الخبيثة بالاعمال الخبيثة تاتي اصحابها من وراء ظهورهم
فتضربهم وتخرق ظهورهم وتخرج من صدورهم وياخذونها بشمائلهم واما اخذها الحقيقي الذي ظاهره ما ذكرنا من

في بيان طول مدة الحساب

المعروف فهو ما اشرنا اليه سابقا من كون الكتب عبارة عن نسخ امثال العاملين بما هم عاملون له في غيوب امكنتها وازمنتها المعبر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئية من اللوح الكلي الذي هو اللوح المحفوظ واخذها عبارة عن لبس تلك الامثال وخروجهم بتلك الملابس بين الخلائق متلبسين باعمالهم اي عاملين بها فمن لبس مثاله المصلي للنافلة خرج بين الناس يصلي تلك النافلة في المكان الذي صلاها فيه في الدنيا في الوقت الذي صلاها فيه لان الله سبحانه يحشر تلك البقعة وذلك الوقت وكذلك جميع اعمال الخير واعمال الشر الا العمل الخبيث الذي تاب عنه في الدنيا توبة نصوحا واصلح بعد ذلك عمله بينه وبين الله فان الله عز وجل بفضله يمحوه من المكان والزمان وينسي الملائكة الحافظين والا فكل صغير وكبير مستطر فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله وقد علمت ان كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها علوية وبعضها يمينية وبعضها شمالية ظاهره ان الكتب النفسانية والعقلانية قسم ثالث وذلك بناء منه ان الكتب اليمينية والشمالية امور حسية لانها نسخ الاعمال الحسية وتؤخذ باليد اليمنى واليسرى وهما بدنيتان بخلاف الكتب التي هي نسخ العلوم والاعتقادات فانها من نوع الملكوت والجبروت فهي قسم ثالث وهذا لا يصح اما اولا فلان الكتاب المجيد والسنة النبوية مصرحان بحصر الكتب في اليمينية والشمالية وليس ذلك عن عدم علم ولا من غفلة واما ثانيا فلان ذلك كما ذكرناه سابقا من ان الاجسام اذا تخلصت من الاعراض الدنيوية والبرزخية ادركت بذاتها الجبروت والملكوت لانها من نوعه وان كانت جامدة لكونها اسفلها واسفل الشيء من نوعه وان كان الشيء الاعلى اكمل في مدركه من الاسفل لان الشيء الواحد لا يختلف مداركه اختلافا كثيرا وايضا يكون ملكوتها وجبروتها ايديها كالاجسام والجسمانيات بذاتها فتكون كتب النفوس وصحائف القلوب داخلة في اليمينية او الشمالية فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا بان يبدل الله سيئاتهم حسنات لان سيئاتهم ليست ذاتية بل هي اثار اللطخ الذي لحقهم من مجاورة طينة المنافقين فاذا رجع كل شيء الى اصله رجعت تلك المعاصي الى المنافقين وما عمل المنافقون من حسنات فليست ذاتية بل هي اثار اللطخ الذي لحقهم من مجاورة طينة المؤمنين ومثاله اذا اخذ قطعة من الصبر الاسقطري ووضعتها في شيء من الخل الثقيف فان ذقت الصبر وجدت في مرارته حموضة وان ذقت الخل وجدت في حموضته مرارة فهل تنسب حموضة الصبر الى الصبر ام الى الخل وهل تنسب مرارة الخل الى الخل ام الى الصبر بل تقطع بان حموضة الصبر من الخل ومرارة الخل من الصبر فاذا عاد كل شيء الى اصله بحكم العدل الحق عادت الحموضة كلها الى الخل والمرارة كلها الى الصبر وما ربك بظلام للعبيد وعلى هذا توجه احاديث الطينة ولا تقابلها بالانكار مع كثرتها وصحة اكثرها من علماء الحساب اليسير وجوه كثيرة كالشفاعة والعفو والفضل وبراءة المحبة والولاية والعفو عما نقصت العقوبة عنه بحجب وامثال ذلك كثير مما يطول الكلام ببيانه بل بذكره وينقلب الى اهله مسرورا والمراد من اهله اخوانه في الدين من اقاربه البدنيين والروحانيين الذين تبعوه او تبعهم وذلك لقوله تعالى قال نوح اي في سؤاله في شان ابنه كنعان رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وقال تعالى في تعليم ابراهيم ع فمن تبعني فانه مني لان الانساب والاسباب كلها تنقطع الا ما كان لله سبحانه فينقلب اليهم مسرورا بما هو قادم عليه مما بشره واعده لانه المؤمن السعيد الذي فيه معنى نور الايمان لانه كتب في قلبه الايمان وايده بروح منه وهو نور الحيوة في قوله او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس فكان قلبه مطهرا من الاخباث الباطنة كالشرك الظاهر والباطن والاعتقادات السيئة والظنون السوء [illegible] ورين الغفلات ونحو ذلك سريرة بالذال المعجمة [illegible] المهملة بمعنى الحقد بكسر الحاء بان لا يكون في قلبه غل للذين امنوا [illegible] سريرة حسن السيرة [illegible] الاخلاص وذكره على كل حال وبالرضى بقضائه وبعطائه والشكر على النعم [illegible] من سهو [illegible] قيدها بقيود الشريعة [illegible] بالطاعات حتى اطمانت بمتابعة العقل في جميع [illegible] بان لا يكون له [illegible] مع احد من [illegible] ولا تعلق عليه لاحد منهم ولا له فيكون [illegible] الى عالم [illegible] والعلم [illegible] في خلق الله [illegible] الموت والجنة [illegible] تفكر ساعة خير من عبادة سنة [illegible] والاعتبار بما نقله من عجائب [illegible] اياته في الآفاق وفي انفسهم [illegible] والانتهاء عما نهى [illegible] الى الله عز وجل [illegible] والتخلق باخلاق الروحانيين والتادب باداب الله سبحانه [illegible] كون ما عمله وصنعه في دار الدنيا عن علم [illegible] نقيبه [illegible] ولاولياء الله [illegible] اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه [illegible] اعماله التي تفضل الله عليه بقوله

في بيان طول مدة الحساب

في عيشة راضية اي مرضية ففاعل بمعنى مفعول مثل لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم على احد الوجوه في جنة عالية وقد
تقدم ذكر الجنان واسمائها وترتيبها وقوله اذ الظن ههنا بمعنى الجزم واليقين معلوم ولا بيان نكتة فيه وبيان النكتة في قوله
نعم اني ظننت اني ملاق حسابيه مع انه تيقن فينبغي ان يقول اني علمت او تيقنت وانما عدل الى الظن لفائدة هي انه يريد انه على هذا
الصالح الذي هو سبب نجاتي علم او ايقن ان التوفيق له نعمة من الله علي لا اقدر على اداء شكرها وان قبوله مني نعمة اخرى وان
وعده تعالى لي بحسن المجازات نعمة اخرى واني لا استحق شيئا من ذلك ولا غيره الا برحمة منه وفضل ابتدائي ومع هذا كله اذا
شاء ان يعذبني فهو غير ظالم لي وانا مستحق لاعظم من ذلك ولكن تصديقا لوعده في كتابه انه لا يضيع عمل عامل وحسن ظن
وعظم رجائي في كرمه ظننت املي ورجائي في النجاة وذلك كما قال زين العابدين ع في السجود بعد الثمان من صلوة الليل قال
الهي وعزتك وجلالك لو انني منذ بدعت فطرتي من اول الدهر عبدتك دوام خلود ربوبيتك بكل شعرة في كل طرفة
عين سرمد الابد بحمد الخلائق وشكرهم اجمعين لكنت مقصرا في بلوغ اداء شكر اخفى نعمة من نعمك علي ولو انني يا الهي
كربت معادن حديد الدنيا بانيابي وحرثت ارضها باشفار عيني وبكيت من خشيتك مثل بحور السموات والارض دما وصديدا
لكان ذلك قليلا في كثير ما يجب من حقك علي ولو انك يا الهي بعد ذلك عذبتني بعذاب الخلائق اجمعين وعظمت
للنار خلقي وجسمي فاملئت جهنم وطبقاتها مني حتى لا يكون في النار معذب ولا لجهنم حطب سواي لكان ذلك بعدلك علي
قليلا في كثير ما استوجب من عقوبتك الخ فتامل في كلامه ع هذا الذي لا يتحمله غيرهم الا من شاء او مثله ما روي عن السجاد ع
ما معناه ان النبي الياس ع سجد وبكى فاوحى الله تعالى اليه ان ارفع راسك فاني لا اعذبك فقال يا رب ان قلت لا اعذبك
ثم عذبتني الست عبدك الخ رواه في الكافي والان لا يحضرني لفظه فتامل يرحمك الله في كلام المقربين مثل هذا وامثاله
ومن فهم ما ذكرنا وما اشاروا ع اليه عرف ان الانسان يقول اني ظننت اني ملاق حسابيه وكقوله تعالى الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون فكيف يعلمون انهم ملاقوا ربهم والله سبحانه يقول كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فالظن
والظن بمعنى الجزم وفي نفس الامر على ظاهره يستحقوا من الله عز وجل المدح بقوله والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة
انهم الى ربهم راجعون وكم من سر في الالفاظ في القران المراد منها غير ظاهرها ولكن اذا اقتضى المقام ذكر شيء منها ذكرته بنحو
ما يفهمه الخواص وربما لا اذكره بما يفهمه الخصيصون الا قليلا على جهة الاشارة لان هذا الزمان زمان دولة الباطل عجل الله
فرج من يملاها قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما في اكوان ان شاء الله وثيت بها الحسين ع اهمها ابن زين الدين احمد
الحسيني وذلك امر في احاديثكم ستر وقوله في قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه فقد
مضى ما يبينه والاية نزلت في الرابع ولم ادر ما حسابيه بل كنت ترابا او لم اخلق ويا ليت ما جرى علي من شدائد الموت
وسؤال القبر وعذاب البرزخ كانت قاضية في العقوبة والمجازاة عن هذه الاهوال وشدائد الحساب والعذاب في الجحيم وانما كان ذلك
منه وجرى عليه ليس لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها وتلهيه عن الاخرة وسرورها وخيراتها بل لعدم ايمانه بالاخرة حتى
ان من نزلت هذه الاية في حقه لما حضرته الوفاة قالت له زوجته اني لا اتزوج بعدك وهي تريد حتى تكون انت زوجي في الاخرة فان
شاء يقول اذا مت يا ام الحمير فانكحي فليس لنا بعد الممات تلاقيا وان كنت قد حدثت عن مبعث لنا احاديث طسم ... القلب والهبا
ومثله قال ابوه وقد دخل على الثالث في اول خلافته في المسجد فقال يا ابن اخي علينا عين قال لا قال تداولوا فيها يا بني امية
... هو الذي يحلف به ابي سفيان بيده ما من جنة ولا نار فاذا كان مؤمن بالاخرة ولا يخافها لم يعمل بها فكان جميع اعماله
للدنيا على مقتضى شهوة نفسه وهواها فاقتضى العدل الذي جرت عليه الخليقة اعطاء كل ذي حق حقه على حسب التوابل فاعمال الاخرة
بالعقل الذي هو الجانب الايمن ياخذها العامل لها بشماله ومن وراء ظهره كما ذكرناه سابقا وان الدنيا ممر والاخرة مقر والمقر اطول
من الممر وادوم فاذا كان الاخرة جاء من لم يعمل لها شيئا الا انها عنده وعليه وليس عنده شيء من الدار مقر الذي لا نهاية له في
... الدائم فاستحب العمى على الهدى والهلاك على النجاة مع قدرته على ما ينجيه وتمكنه منه فلذا قال يا ليتني لم اوت كتابيه ولم
... الايات وقوله ... امن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا
وقد ... عليه ان كلامه يحتمل ان الاقسام في اخذ الكتاب ... او في كتابه بيمينه ... كتابه بشماله ومن كتابه من وراء ...

في باب حال المنافق والكافر

بعضه لو اراد الله ان من اوتى كتابه بشماله لا غير وان يوتى كتابه من امامه او مطلقا فيأخذه بشماله وقسم يأتيه من ظهره بضرب بيده
يخرق بظهره وصدره فيأخذه بشماله كان محتملا الا انى لم اقف صريحا او احتمالا الا رجاما يدل عليه ولقد ذكره من لا يوثق به مما ع
فيما بعد فتخريج صوفى لا يدل عليه كتاب و لا سنة ثم ان من اوتى كتابه بشماله لم يقدر على ان يأخذه بيمينه لان يمينه مغلولة الى
عنقه حيث لم يطلق جهتها فى دار الدنيا بالعمل الصالح وقوله واما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا
اما دعوة الثبور فلتعلق نفسه بالامور الهالكة الفانية فيعنى به ان اعتماده فى دار الدنيا كان على شهواه نفسه واتباع هويها
وحظ ذلك وامثاله من التحقق والبقاء مدة تمتعه بها فاذا كان توهم انه احسن الصنع وهو طلب الرى من السراب جاء يوم
القيمة ولم يجده شيئا وذلك وقت انقطاع التدارك والتلافى ولم يبق الا الندم والحسرة ودعا ثبورا واهلاكاه واخيبتاه
وقوله واما صلى السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة للنسخ والتبديل والتغير الا يقعد
للاحتراق بنار السعير فما ادرى ما يفهم من الكتاب وظ كلامه انه يريد ان الكتاب شئ من نوع القراطيس ولهذا قال من جنس الاوراق
يعنى شيئا نكتب فيه الاعمال كتابة من جنس كتابتنا الكلامنا فتأمل فى فهم مدعى الاسرار والاطلاع على حقائق الاشياء مع ان الكتاب
هو ما يكتب فى القرطاس لا القرطاس كما قال تعم ولو انزلنا عليك كتابا فى قرطاس وقال تعم فى كتاب مسطور فى رق منشور وكلامه هذا
الكتاب كلام عوام الناس وفهمهم ومع هذا فهو عنده غير معلوم لانه قال من جنس الاوراق المسودة ولاجل انه ما يفهم من معنى الكتاب
الا ما تفهمه العوام قال القابلة للنسخ والتبديل اخذه عن لفظ قوله تعم انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والقابلة للتبديل والتغير للاحتراق
اى الكتب مع ان المراد من الاية ان صاحب الكتاب هو المحترق بنار السعير لا الكتاب فانظر هذا الخبط العظيم من هذا العالم الحكيم
الذى يدعى ان نتايج علومه من عند الله من باب الاختصاص لا من باب التعلم **قال** واما الكافر المحض فلا كتاب له والمنافق بجميع
سلب عنه الايمان ولا تقبل منه صورة الاسلام كما يقبل من العوام والضعفاء ويبقى فى حقه كان لا يؤمن بالله العظيم فيدخل فيه المعطل
والمشرك والجاحد لان المنافق فى باطنه واحد من هؤلاء الثلثه اذ لا ينفع لديه صورة الاسلام الظاهرى كما مر واعلم ان هذا الكتاب هنا الشيخ
غير كتاب اعمال الفجار لانه كتاب الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وهو الكتاب المنزل عليه لا كتاب الاعمال
فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اى جزم كما فى قوله وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارديكم فاذا كان يوم القيمة قيل له اى المنافق
خذ كتابك من وراء ظهرك اى من حيث نبذته فى حياتك الدنيا كما فى قوله تعم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا **اقول** قوله واما
الكافر المحض فلا كتاب له غلط لان الكتاب ان اراد به كتاب الاعمال فان الكافر انسان وقد قال سبحانه وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه
يعنى كتابه وان اراد به الكتاب الذى انزله على رسوله من رسله فلم يهلك الله عز وجل امة من الامم الا بعد ان يأتيهم نذير وبعد ان نبذوا
كتابه وراء ظهورهم فالكافر بكل اعتبار له كتاب والمنافق من اظهر الاسلام وابطن الكفر فمن حيث كونه منكرا وهو كافر ومن حيث
كونه مظهرا للاسلام لا ينفعه هذه الصورة من حيث انه معتقد خلاف ما يظهره ولهذا كذبهم الله فيما يظهرون من الاسلام فقال
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولو كان ظاهر الاسلام الذى تلفظ به فيه شئ من النفع الاخروى وان قل لما كذبهم عز وجل
والمنافق ايض يبقى فى حقه اى يصدق انه كان لا يؤمن بالله العظيم بل انما نزلت هذه الاية فى منافق رابع فيدخل فى هذه الاية المعطل
والمشرك والجاحد والمنافق واحد منهم بل صادق على كل واحد من الثلثة فانه معطل وجاحد لانكاره المرسل والرسالة ومشرك
لجعله الهه هويه وهذا المعنى الذى اشار اليه المص من ان المنافق واحد من هؤلاء صحيح واما انه ليس له كتاب فليس بصحيح واما ان
الكتاب الذى يؤتى من وراء ظهره فهو الكتاب المنزل لا كتاب الاعمال فليس بصحيح وانما هذا المعنى من تخريج الصوفية المنهى عن
اتباعهم وتصحيح كلامهم وتاويله وقوله واعلم ان هذا الكتاب يعنى به الذى يؤتى من وراء ظهره الخ يريد به بيان هذا المعنى المخرج
من قوله تعم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون والمص يريد ان الكتاب الذى يؤتى الانسان
وراء ظهره هو كتاب الله الذى اوحاه الى نبيه صلى الله عليه وآله لانه لما اعرض عن قبول ما انزل الله تعم فيه من اوامره ونواهيه ونبذه وراء ظهره
اى وراء خلقه بان جعله نسيا منسيا ولم يعمل بشئ يؤتى له به من المكان الذى رماه فيه ليكون حجة عليه وهذا المعنى وان كان صحيحا فى
نفسه الا انه ليس المراد من قوله واما من اوتى كتابه وراء ظهره بل المراد به كتاب الاعمال كما ذكرنا سابقا فى قول كثير من المفسرين
ان المنافق والمشرك يؤتى له بكتاب اعماله فيأتيه من خلفه فيضرب ظهره فيخرقه فيخرج من صدره واخذه بشماله معنى كلام المص

في بيان وضع الموازين القسط

الذي ارسله

كان غير ما اخبر بصدده ويبقى للمنافق خذ كتابك الذي اوحاه الله سبحانه الى رسوله اليك ليهديك به ويكتابه الى صراط مستقيم
فخذ ذلك الكتاب من المكان الذي جعلته خلف ظهرك فيه وفي ذلك الوقت وكان قد حشر الله الامكنة والاوقات الشهد على
العالمين فيها اوظهر كما ذكرنا سابقا على حدّ ما حكى سبحانه من المنافقين حين سلب عنهم انوار الايمان فكانوا يوم القيمة في ظلمة النفاق
فيقولون للمؤمنين الذين كانوا معهم في الدنيا ويعرفونهم انظرونا نقتبس من انواركم فيقول لهم المؤمنون او الاولياء او الملائكة ارجعوا
وراءكم حيث قسمت الانوار فالتمسوا نورا ولم يقولوا لهم فالتمسوا انواركم اذ لا نور لهم اصلا بخلاف المؤمنين فلذا قيل نقتبس من نوركم
لان تلك الانوار انوار المؤمنين انوار اعتقاداتهم ومعارفهم وايمانهم واعمالهم **قال** واما وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيار
صحيح يعرف به قدر الشيء ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وان لم يتساو وميزان الاخرة
لميزان الدنيا ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال كالاثقال ميزان الحنطة والشعير والادهان والدبس لميزان الشعر كالعروض وميزان الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبناء كالنحو وميزان مقادير الساعات كالاسطرلاب والارتفاعات والاعمدة كالشاقول
والدوائر والاستدارات كالفرجار كالبركار والاضلاع والاستقامات كالمسطرة والعقل ميزان الكل **اقول** وضع الموازين انزالها
واظهارها لاقامة العدل بين الخلق والمراد بوضع الموازين الموازين الموضوعة ليطابق التفسير المفسر كما هو عادته في اغلب عباراته وفي

يستعمل

الميزان الذي يستعلم بها الراجح من المرجوح من افراد الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص وتلك الالة تكون من جنس الموزون بها و
الشيء الواحد الموزون بها اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة به وجب تعدد موازينه فيوزن في كم مادته بانها خمسة امنان او عشرة
جوهرها بانها ذهب او فضة او خشب او تراب وفي صفة نفسها بكونها اصلية اولا وبقائها وعدمه وفي رتبتها في الاكوان من
الملك والملكوت والجبروت وفي وقت تكونها ومدة بقائها وكذلك موازين الوانها كالجوهري ياقوت كل منها احمر وكل مثقال واحد قيمته
عشرة دنانير والاخر قيمته الف دينار وكذلك موازين صورته وهندستها وحدودها ومتمماتها فان موازينها متعددة كموازين المادة
وكذلك موازين هذا الشيء المذكور في كونه ذاتا او ذات ذات او عرضا او عرض عرض وهكذا كل عمل تجري فيه هذه الموازين المتعددة
وهو السر في افراد العامل وجميع موازينه في قوله فمن ثقلت موازينه ومن خفت موازينه فافهم وذلك قول المصنف معيار صحيح يعرف به
قدر الشيء ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وهو صحيح وقوله وان لم يتساو وميزان الاخرة
لميزان الدنيا هذا في الظاهر لا باس به واما في الحقيقة الكونية وفي نفس الامر فهما متساويان ليس بينهما فرق في الوجود والعدم نعم بينهما
فرق في الشدة والضعف والظهور والخفاء ويشير الى هذا قوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
وقوله ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال هذا صحيح لتغاير الميزانين فينبغي ان يفصل بين تغاير ميزاني الاخرة و
الدنيا وبين تغاير ما ذكر لان التغاير بين ميزاني الدنيا والاخرة صوري والا فهما شيء واحد لا تغاير بينهما والى هذا اشار عم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا اذ لو تغاير الميزان لما كان حساب الدنيا كافيا عن حساب الاخرة وباقي كلامه في اختلاف صور الموازين
لاختلاف الموزونات ظاهر كموازين العلوم بالقواعد والضوابط وموازين الاعمال الاتيان بها على طبق حدود الله من اوامره و

الاجرام

نواهيه وموازين الاجسام الفلكية بالابعاد المقدارية والموازاة والخطوط المستقيمة وما اشبه ذلك وموازين الاثقال بالمعايير
الصحيحة لمحض الاثقال كما في وزن الحنطة والشعير او لتعديل الطبايع كما قلنا ان الحاجة الى الماء اكثر من الحاجة الى الطعام فاذا
اريد ذلك اخذ من النار جزء ومن الهواء جزء ومن التراب جزء ومن الماء جزءان وميزان الشعر بضبط الحركات كما هو مذكور في علم
العروض وفي دوائر البحور كالطويل والبسيط والكامل وما اشبهها وميزان النحو بمعرفة العامل وما يقتضيه من الاعراب وميزان
الفكر والنظر في المعاني والمفاهيم بما قرر في علم المنطق وميزان الساعات والارتفاعات بالالة المعروفة كالاسطرلاب والربع
المجيب والكرة وميزان الاعمدة في تقويمها واعوجاجها كالشاغول المستعمل لتعديل الارض واجراء الانهار وميزان الدوائر والاستدارات
كالبركار المعروف بالفرجار وميزان الاضلاع والاستقامات في الخطوط والاعوجاجات كالمسطرة والبصر ومسقط الحجر وما
اشبه ذلك والعقل هو ميزان الموازين اذ لا يعرف صحيحها من سقيمها ومعوجها من مستقيمها الا بالعقل لانه في كل شيء نور الهداية
وباب الدراية **قال** وبالجملة ميزان الاخرة نوع اخر من الموازين فتوزن به الكتب والصحائف وتجعل فيه ومما ورد في هذا الباب
عن ائمتنا ما رواه عن محمد بن علي ابن بابويه انه سئل هشام ابن سالم من قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

في بيان وضع الموازين القسط

الهم الانبياء والاوصياء واعلم ان كل عمل بدنى او قلبى وكل ذكر او نية يوضع فى الميزان ويدخل فيه ويقابله شئ الا كلمة التوحيد
من قول لا اله الا الله مخلصا لان كل عمل له مقابل فى هذا العالم عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان فى ميزان
لان اليقين الدائم لا يجامع مع نقيضه فى قلب واحد ولا يتعاقبان على موضوع كما اومأنا اليه من ان النفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر
والذات تخالف نفس الكافر ومخالفة نوعية فضلا عن الشخصية فليست الكلمة مما يقابلها فى كفة الاخرى من قول وعمل ونية فضلا
عن ان يرجح عليها كما يدل عليه حديث صاحب السجلات ولهذا روى عن ابى عبد الله ع انه قال كما لا ينفع مع الكفر شئ لا يضر مع الايمان
شئ وروى ابو الصامت عنه ع ان الله يغفر للمؤمن وان جاء بمثل ذا وذا وما بيده قال قلت وان جاء بمثل تلك الخطيئات فقال اى والله وان
جاء بمثل تلك الخطيئات اى والله مرتين وفى رواية عن النبى ص وان زنى وان سرق واعلم ان اعمال الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل
فى الموازين واما الاعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل وهو ميزان الحكم المعنوى فالمحسوس يوزن بالمحسوس
والمعنوى بالمعنوى فلهذا لا يوزن الاعمال من حيث ما هى مكتوبة واخر ما وضع فى هذا الميزان قول الانسان الحمد لله وبه يملأ الميزان والى هذا اشارة
فيما قال ع الحمد لله يملأ الميزان ومن اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان **اقول** قوله ميزان
الاخرة نوع اخر من الموازين وقد ذكرنا قبل هذا ان موازين الدنيا وموازين الاخرة شئ واحد لا اختلاف فيه الا فى الشدة والضعف
والظهور والخفاء والصغر والكبر لان الميزان المحسوس فى الدنيا عين المحسوس فى الاخرة والمعنوى عين المعنوى فلا فرق بينهما فى النشأتين
وتعددها فى الدارين انما هو الاختلاف فى الموزونات وتعددها كما ترى ذلك فى الدنيا وانما قال فتوزن به الكتب والصحائف لان الاعمال
عنده اعراض فلا توزن بنفسها بل تكتب فى صحائف وتوزن تلك الصحائف وانت خبير بان وزن صحائف الاعمال لا يستعلم منه
وزن الاعمال على مراده الا مجازا فلا يليق بالعدل المستقيم الا انه لما لم يقل بتجسم الاعمال بانفسها كما قال بعضهم او توزن هى بلحاظ
الامر والنهى مطابقة او مخالفة كما هو مختارنا وقد ثبت وزن الاعمال ووضعها فى كفتى الميزان لم يجد له ابدا من القول بان وزنها
فى صحائفها ومنشأ الاختلاف الايات الدالة على ان الثواب والعقاب هى الاعمال مثل وما تجزون الا ما كنتم تعملون وليس للانسان
الا ما سعى [illegible] تعملون وعلى ان الاعمال سبب الثواب والعقاب مثل كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون بما
اسلفتم فى الايام [illegible] اختلاف ظاهر الروايات وايضا اختلاف ظاهرها فى ميزان الاعمال [illegible] وقد تعين ام
لا وانما هو ولاية امير المؤمنين ع والانبياء والرسل والحجج ع وذكر ذلك كله وتفصيله مما يطول به الكلام [illegible]
المقام الا انه لا بد من التلويح الى ذلك بذكر كلمات من باب دليل الحكمة يعرف بها الحق من كان له قلب او القى السمع وهو
شهيد وذلك انه قد ورد ان الاعمال صور الثواب والعقاب فتتفاوت صورة صلوة ركعتين من زيد ومن عمرو تفاوتا
ابعد مما بين الارض والسماء وان كانت المادة واحدة كما تتفاوت صورة السرير من الخشب الواحد من نجارين بحيث يكون
قيمة احدهما خمسة والاخر خمسين ولو كانت ما قيمته خمسة من الخشب وما قيمته خمسين من الحديد او النحاس لكان تفاوت القيمة
منسوبا الى المادة فلا يصدق قوله تع لنبلوهم ايهم احسن عملا اذ معنى احسنية العمل ليس الا من جهة الصورة التى هى عمل المكلف [illegible]
فان كانت المادة واحدة وعمل المكلفون فيها صح ابتلاؤهم بالاحسنية فى اعمالهم ولم يوجه اليهم الامر والنهى الحاملان للمادة التى يكون
عمل المكلف صورة لها وهذه المادة التى وردت بها الاوامر والنواهى هى المعانى التى دلت عليها الفاظ الاوامر والنواهى او
ما يقوم مقامها فالاعمال الموافقة لتلك الاوامر والنواهى فى انطباقها على المعانى المشار اليها هى صور الثواب والاعمال المخالفة
لتلك الاوامر والنواهى لعدم انطباقها عليها المعانى التى دلت عليها الفاظ الاوامر والنواهى وما يقوم مقامها هى صور العقاب
والمواد هى تلك المعانى فالثواب خلقه الله تع من مادة هى تلك المعانى ومن صورة هى عمل المكلف بموافقة الامر والعقاب خلقه
الله تع من مادة هى مخالفة تلك المعانى ومن صورة هى عمل المكلف بمخالفة الامر والنهى [illegible] مثل احوال [illegible] ووزن الحد
ووزن القيمة ووزن المرتبة ووزن الجهة ووزن الوقت ووزن [illegible] والابتداء والانتهاء ووزن المكان ووزن الكيف
ووزن الكم فى المقدار [illegible] ايجاد الثواب والعقاب [illegible] الاعمال الحسنة والسيئة [illegible] بكسر القاف
وسكون الياء استعلام مقدار ما يستحق العامل بعمله من الحسنات والدرجات او من السيئات والدركات ووزن الرتبة [illegible]
رتبة العمل من الدرجات او الدركات ووزن الجهة استعلام جهة العمل من العامل [illegible] ما يستحق بفعل الطاعة [illegible]

فی بیان وضع الموازین القسط

بترك المعصية جنّة عن يساره ووزن الوقت استعلام وقت جزاء العمل هل هو الدّنيا ام البرزخ ام الاخرة ووزن مدة بقاء العمل يعنى بقاء اجزائه هو استعلامه هل هو يوم مثلا ام سنة ام الف سنة ام هو دائم ومدّة وزن ابتداء اجزاء العمل هل هو اوّل التكليف ام اوّل البرزخ ام اوّل القيمة ام غير ذلك ومدّة انتهائه هل هو فى الدّنيا ام فى البرزخ ام غير متناه ووزن المكان استعلام مكان جزاء العمل هل هو فى العامل كبياض وجهه او اسوداده ام فى قلبه كنور الايمان ونور العلم ام ظلمة الكفر وظلمة الجهل ام فى داره فى الارض والدّنيا ام فى الاخرة فى الجنّة والنّار ووزن الكيف استعلام نورية العمل ونوريّة اجزائه او ظلمتهما فى اىّ رتبة من مراتب اجزاء النّور والظّلمة ووزن الكمّ فى المقدار استعلام مقدار العمل فى الكمّ والحجم الصّورى والمادى فى غيبه و شهادته ووزن الكمّ فى المقدار الرّكنى فى الايجاد استعلام مقدار العمل بالنسبة الى المعنى الّذى منه ومن العمل يركب الثواب او العقاب لانّ العمل فصل وصورة للحصّة المعنويّة الّتى ورد بها امر الشرع ونهيه الّتى هى مادّة الثّواب والعقاب كما ذكرنا سابقا فانّ كلّ شئ مركّب من مادّة وصورة وفى كلّ مرتبة من مراتب التزويج الاربع يؤخذ جزء من الصّورة اعنى الفصل والمهيّة وجزءان من المادّة اعنى الحصّة النّوعيّة الّتى اخذت من الجنس كالحصّة الماخوذة من الحيوان للانسان وكالحصّة الماخوذة من الانسان لزيد فانّها جزءان والفصل الماخوذ للانسان اعنى النّاطق جزء وحصّة الفصل الماخوذ من النّاطق لزيد فانّها جزء وذلك هو ما اشرنا اليه من انّ المعنى الّذى اتى به الامر والنّهى الشّرعيان للتكليف الّذى هو مادّة الثّواب مع الموافقة ومادّة العقاب مع المخالفة يؤخذ منه جزءان كحصّة الحيوان فى خلق الانسان وان عمل المكلّف فى الموافقة والمخالفة يؤخذ منه جزء فى خلق الثواب والعقاب مع المخالفة يؤخذ منه لانّه هو الصّورة ويؤخذ جزءان من المعنى الّذى دلّ عليه لفظ الامر والنّهى لانّه هو المادّة والموزون الّذى يوضع فى الميزان فى كفّتيه هى الاعمال الّتى يعملها المكلّفون مطابقة للامر او مخالفة وهى الحسنات والسّيئات لان الاعمال حال تعلّقها بموادّها المعنويّة الّتى اتت بها الفاظ الاوامر والنّواهى يكون حسنات وسيئات وتوزن الحسنات والسيئات بتلك الموازين المتعدّدة الّتى اشرنا الى انواعها وبها تعرف جهات العمل الواحد فالاعمال انفسها هى الموزونة لا صحائفها ولا فى صحائفها لانّ صحائف الاعمال هى غيب ما كتبها وغيب ورقاتها الّتى تكتب الحفظة الكرام اعمال العاملين فيها ومن ذلك الرق والقرطاس قطعة من كفن العامل يكتب اعماله فيها باملاء رومان فتّان القبور عند اوّل دخوله فى القبر قبل مجئ منكر ونكير اليه كما اشرنا اليه سابقا فان قلت يلزم على هذا ايضا انّ الوزن المجازفة لا تحقيقا لانّ الاعمال على ظاهر قولك انّما توزن مع المعانى قلت لا تلزم المجازفة لانّا نريد انّها هى الموزونة لا المعانى فلا يحصل اشتباه على المكلّفين لانّها ثلث المجموع والمعانى ثلثان هذا على فرض انّ الوزن بعد التركيب وامّا اذا كان قبل التّركيب فلا اشكال ولا يقال انّها اعراض لا قيام لها بدون معروضاتها لانّ الاعراض تستقلّ فى العلم بدون معروضاتها اذا لم يلحظ فيها كونها عارضة فتستقلّ فى الميزان وتتقوّم به كما تستقلّ حمرة الثوب فى الخيال اذا تخيّلتها فانّ الاعمال قائمة فى كتاب الابرار علّيين وكتاب الفجّار سجّين اعنى صحائفها كما اشرنا قبل ذلك بمثل العاملين بضمّ الميم والثاء بمعنى انّ قيامها بمثل العاملين فى تلك الصّحائف الّتى هى غيب مكان ايقاعها ووقته به تحقّق وفيه توزن وهو نحو قيامها بتلك المعانى الّتى هو موادّ الثّواب والعقاب فافهم واعلم انّ كلّ نوع من انواع الموازين له كفّتان بحسبه يسمّيان باسم الكفّتين المعلومتين عند العوامّ وهما كفّتان حقيقة فى ذلك الميزان لانّ المراد من الكفّتين شئ يحيط بالموزون من الجهات الخمس فالكفّتان فى ميزان مثل الحنطة كفّتان لانّ الكفّة محيطة بالحنطة والجهات الخمس وامّا جهة العلوّ فى الثقيل والسّفل فى الخفيف فغير مفيدة اذ المقصود والفائدة رفع الثقيل بالاثقل ووضع الخفيف بالاخفّ ومثل الكفّتين المعلومتين مع الكفّتين الغير المعلومتين كمثل اليدين المعلومتين فى الصّنع مع اليدين بمعنى القدرة وحقيقة الصّنع انّما هو بيدى القدرة وامّا الصّنع بيدى الجسم فتابع لما هو بيدى القدرة فافهم الاشارة من العبارة وقوله ممّا ورد فى هذا الباب عن ائمّتنا ع ما رواه عن محمّد بن على بن بابويه الى قوله هم الانبياء والاوصياء ع لما دعوا الى الله سبحانه اطاع بعض النّاس وعصى بعض فطاعتهم كفّة يوزن فيها المؤمنون ومعصيتهم كفّة يوزن فيها الكافرون ومحبّتهم كفّة يوزن فيها المؤمنون وبغضهم كفّة يوزن فيها المنافقون وولايتهم كفّة يوزن فيها التابعون ومجانبتهم كفّة يوزن فيها المخالفون وهكذا

فما لـ والمراد من الكفّتين هنا فى هذا المقام وغيره واحد وكلّ شئ بحسبه فان كان من عالم الغيب وزن فى كفّة من عالم الغيب وما كان من عالم الشهادة وزن فى كفّة من عالم الشّهادة وقوله واعلم انّ كلّ عمل بدنى او قلبى الخ يريد به انّ جميع الاعمال البدنيّة ممّا [illegible]

جرت به الشريعة الغرّاء وكلّ عمل قلبى من سائر الاعتقادات والنّيات وسائر المطالب النفسانية تجرى عليه الموازنة ويصحّ
دخوله فى الميزان ويوجد له ما يقابله الّا كلمة التوحيد اذ لا شئ من الاعمال الجزئية يصلح لمعادلة كلمة التوحيد ليوزن معها
الّا الشرك فانه يصلح لمعادلة التوحيد الّا انه لا يجتمع معه فى قلب لانّ الشرك اذا وجد فى قلب المكلّف لم ينصب له ميزان ولا ينشر
له ديوان حيث انّ الشرك يمحق كلّ عمل اذ لا يتحقق مع الوحدة الحقة فقوله لانّ كلّ عمل له مقابل فى هذا العالم عالم التضاد بين بل
بدل انّ العالم الزمانى الّذى هو عالم التضاد كلّما وجد فيه شئ وجد له ضدّ فيه كين قول لا اله الّا الله مخلصا يعنى كلمة التوحيد من
عالم التضاد اى عالم الحوادث اذ الحوادث عنده فى الزمان ولم يتقدم على الزمان الّا البارى سبحانه عنده كما صرح به فى كتابه الكبير
الاسفار وقد تقدم ما يلزمه على ذلك فاذا كانت كلمة التوحيد من عالم التضاد حيث كانت فضدّها الشرك نعلى كلامه لا يجتمعان
فى قلب واحد ولا يتعاقبان امّا انّهما لا يجتمعان فلمّا قال انّ اليقين الدائم لا يجتمع مع نقيضه فى قلب احد وفى هذا انّ التوحيد الّذى هو
من عالم التضاد عالم الزمان يجتمع مع ضدّه كما اشار اليه تع وما يؤمن اكثرهم بالله الّا وهم مشركون وبقوله تع فيقول اين شركائكم
الّذين كنتم تزعمون ثم لم تكن فتنتهم الّا ان قالوا والله ربّنا ما كنّا مشركين لاعتقادهم انّهم موحدون وهم مشركون فلذا كذّبهم فقال
انظر كيف كذبوا على انفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون وقال الصادق عم هيهات فات قوم وماتوا قبل ان يهتدوا وظنّوا انّهم
امنوا واشركوا من حيث لا يعلمون فقد اجتمع التوحيد والشرك لكونهما من عالم التضاد وانّما يجتمع المتضادان فى هذا العالم من جهة
اختلاف الجهة والحيثية والاعتبار او على التعاقب ولو كان التوحيد اريد به اليقين الدائم امتنع ان يكون من عالم التضاد لانّ
وصف الوحدة الحقيّة لا ضدّ له اذ من شرط كونه وصفا للوحدة الحقية ان لا ضدّ له ولا ندّ ولا يلاحظ فيه الدوام ولا ضدّ فلا يجامعه
ولا ندّ لانّه عنوان المعرفة المعبود سبحانه واية وذلك هو نفس العارف وفؤاده فمن عرفها فقد عرف ربّه وانّما يعرفها بان يجرّدها من جميع
سبحاتها وامّا انّهما لا يتعاقبان على موضع واحد ففيه ايضا انّهما اذا كانا من عالم التضاد لا يكون يقينا دائما بل يتعاقبان كما قال تع انّ
الّذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا وهم عضل والقارة يعنى عضل بن الهون بن خزيمة اخوا الديش وهما والقارة كفروا
مرّتين بعد ايمانين وان كانت المسئلة على خلاف بين المتكلّمين الّا انّ الاية صريحة فى وقوع الكفر بعد الايمان وما حكى سبحانه عن
قوم صالحين علموا بانّ القلوب قد تزيغ انّهم قالوا ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ظاهر فى ذلك بل ربّما لا اشكال فى وقوع التعاقب
وصحته وانّما يمتنع التعاقب فى عالم الوحدة والبساطة وهو عالم الثبات لانّ شرط تحققه نفى الغير عنه وبذلك يحصل اليقين الدائم المانع من
اجتماع او تعاقب وما اومأ اليه المصنف من انّ نفس المؤمن الموحّد بحسب الجوهر والذات تخالف نفس الكافر الخ مع كونهما معا فى عالم التضاد
ومن ثبت فيه التوحيد وتحقق فهو المؤمن ومن ثبت فيه الشرك فهو الكافر والمؤمن من حيث هو مخالف فى ذاته للكافر لا يحلّ الشرك فى
قلبه والكافر من حيث هو كافر لا يحلّ فى قلبه التوحيد انّما يصحّ اذا كان كلّ واحد منهم فى عالم البساطة على جهة الانفراد بمعنى لو
كلّ منهما متصفا بصفة قد اعتبر فيه نفى ضدّها امّا المؤمن فقد تحقق فى وجدانه شئ ليس كمثله شئ اعنى معرفة نفسه لا اثبات شئ
غير شئ بحت فانّه مناف للتوحيد فلا يعرف الله به وامّا الكافر فقد تحقق فى وجدانه شئ له ضدّا وندّا وحدّ فانّه مناف للتوحيد وامّا
اذا فرضه فى عالم التضاد فانّهما يجتمعان فيه ويتعاقبان كما اشرنا اليه لانّ رتبة الخلط واللطخ هى محلّ الاجتماع والتعاقب ولمّا
تخالف نفس المؤمن والكافر مع كونهما فى الاصل من شئ واحد كما تشهد به الايات القرانية مثل قوله تع كان الناس امّة واحدة فبعث
الله النبيين والايات الافاقية كما ترى فى المداد فانّ الاسم الشريف والاسم الوضيع من مداد واحد وانّما تخالفا وتمايزا بالقابلية
فمن تخالف القوابل الوجودية والشرعية كما قال الشاعر ارى الاحسان عند الحرّ دينا وعند النذل منقصة وذمّا كقطر الماء فى الاصداف
درّ وفى بطن الافاعى صار سمّا لانّ المراد بوجود الاشياء موادها وطيب المادة انّما هو من الصورة وكذا خبثها كما ترى فى الباب
والصنم فانّ كلّا منهما عمل من الخشب وخبث مادة الصنم وطيب مادة الباب انّما هو من الصورة الّتى هى المهيّة ومراده من كون نفس
المؤمن مخالفة لنفس الكافر حتّى فى النوع انّ نفس المؤمن خلقت ابتداء من شئ غير ما خلقت منه نفس الكافر بل اصل مادة نفس المؤمن
من نور واصل مادة نفس الكافر من ظلمة ولا ريب انّ التوحيد نور فلا يقع فى الظلمة والشرك ظلمة فلا يقع فى النور ولذا علل عدم
اجتماع التوحيد والشرك فى قلب واحد لتضادهما وان كانا فى عالم التضاد ولا تعاقبهما لتضاد اصلى النفسين والقلبين وليس كما توهّمه
بل اصل نفسى المؤمن والكافر شئ واحد كما اشرنا اليه وبقوله المؤمن خلق من ذلك الاصل الّذى خلق منه من نور اى غمس فى نور لا انّه

الحقّة

في بيان وضع الموازين القسط

والرحمة وهو ضد الايمان المكتوب في القلب وبانكار الكافر خلق بذلك الاصل الذي خلق منه من ظلمة اي غمس في ظلمة الانكار
والغضب هو الطبع على قلوبهم بكفرهم فاصل المؤمن نور باجابته لا من ذلك الاصل نور نفسه واصل الكافر ظلمة بانكاره لا من
اصله فبعد استقرار الاجابة والانكار يكون صاحب تلك الاستقرار من عالم البساطة لا من عالم التضاد فلا يجتمع فيه التوحيد
والشرك ولا يتعاقبان وقبل الاستقرار قد يجتمعان مع اختلاف الحيثيات والاعتبارات مثل ان يشرك مع ظنه انه موحد
وقد يتعاقبان لصلوح المحل للمتنافيين على التعاقب والاجتماع مع اختلاف الجهات وقوله وليست للكلمة ما يقابلها او
يعادلها في الكفة الاخرى من قول وعمل او نية الى قوله حدث صاحب التجليات هذا انما يتم بعد استقرار الايمان والكفر كما بيناه و
رواه صاحب التجليات غير مناف لما ذكرناه والحديث من طرقهم وقوله ولهذا روي عن ابي عبد الله ع انه قال كما لا ينفع مع الكفر شيء
لا يضر مع الايمان شيء والمراد ان الكفر اذا اتى به المرء يوم القيمة لا ينفعه شيء من الاعمال بان يدخله الجنة وينجيه من النار وان كان
ينفعه بان يدفع به عنه بعض انواع العذاب في البرزخ او يخفف به بعض عذاب النار يوم القيمة بحيث لا يحس بالتخفيف كما لو كان
مستحقا لمائة نوع من العذاب بكفره وكان له عمل صالح لم يجاز به في الدنيا ولا في البرزخ جعل عليه عند اول دخوله النار خمسين نوعا
من العذاب مدة ما يقابل عمله الصالح ثم يجعل عليه مائة نوع من العذاب فلا يحس بالتخفيف الاول وربما يجازي به في الدنيا واذا
اتى المرء يوم القيمة بالايمان الصحيح لا يضره شيء مما عمله من المعاصي بان يمنعه من دخول الجنة وان كان يعاقب عليه في الدنيا او عند
الموت او في البرزخ او يوم القيمة الا انه لا بد وان يدخل الجنة بعد ذلك وكذا قوله روى ابو الصامت عنه ع ايضا ان الله يغفر للمؤمن
وان جاء بمثل ذا واومى بيده قال قلت وان جاء بمثل تلك الهيئات يعني بمثل السموات والارض والجبال فقال ع اي والله وان
جاء بمثل تلك الهيئات اي والله مرتين والمراد بالمؤمن هنا هو المتولي لمحمد واهل بيته الطاهرين ع والمتبرئ من اعدائهم والكافر هو من
انكر ذلك من بعد ما تبين له الهدى واما من انكر ذلك قبل ان يتبين له الهدى وانما انكر ذلك متابعة لغيره من غير بصيرة ولا علم فان
مثل ذلك ممن يجدد له يوم القيمة التكليف وربما يدخل بايمانه ومعرفة الجنة ولا فرق في السيئات بين الكبيرة والصغيرة في كونه
غير مانعة من دخول الجنة لمن لم يبلغ بمعاصيه الشرك ولا بين الحسنات في كونها غير موجبة لدخول الجنة لمن اتى بالشرك ومثله
قوله وفي رواية ما روي عن النبي ص وان زنى وان سرق يعني ان المؤمن يدخل الجنة بولايتهم ع وان زنى وان سرق ومثله قول
الصادق ع حين سئل عن محب علي ع انه يدخل الجنة وان زنى وان سرق وهذا ان شاء الله تع ظاهر وقوله ع واعلم ان اعمال
الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل في الموازين الخ يريد ان اعمال الجوارح توزن بذي الكفتين لانها محسوسة فتوزن في الميزان
المحسوس ولانها مقدارية تدرك بالحواس الظاهرة وقوله واما اعمال البواطن فانها معنوية لا توزن بالموازين الصورية وانما
توزن بميزان العدل وهو الميزان الحكمي بان يحكم على هذه بالراجحية وعلى هذه بالمرجوحية ولاجل هذا قال لا توزن بنفسها و
انما توزن بصحائفها وكتبها واقول قد مضى الكلام على هذا المعنى وان اعمال الجوارح واعمال البواطن كلها توزن بميزان ذي كفتين
الا ان ذلك من نوع الموزون كل ميزان فكفتاه بحسبه وان الموزون هو العمل وهو يوزن بنفسه لا في صحائفه وكتبه لكنه يبني
معرفة الاعمال على ما يفهم منها العوام وان الصلوة مكتوبة في صحيفتها هكذا صورة صاد لام واو هي الف هاء كما لو كتبنا نحن
زيد يصلي نافلة فانا نكتبها في القرطاس كما ترى والملكان الكاتبان عنده يكتبان الاعمال كلها بهذا النمط وليس كذلك وانما
يكتبان الاعمال بمثلها بضم الميم والثاء الاولى انك اذا رايت زيدا يصلي يوم الجمعة في المسجد ركعتين ثم ادمت حيا مني ذكر
ذلك رايت مثاله يصلي تلك الركعتين في غيب يوم الجمعة وفي المسجد في غيبه فالذي تشاهده خيالك في غيب يوم الجمعة وفي
غيب المسجد يصلي تلك الصلوة وهو مثاله وهو الذي كتبه الملكان من عمله فهو باق في مكانه ووقته الى يوم القيمة حتى يبعث
صاحبه زيد ويلبسه ويحضر يوم الجمعة متصفا به كما قال تع سيجزيهم وصفهم وقال لكم الويل مما تصفون وقوله واخر ما وضع
في هذا الميزان قول الانسان الحمد لله وبه يملاء الميزان الخ هذا الكلام وهو ان اخر ما يوضع من الاعمال الحمد لله وانها تملاء
الميزان ليس الان على خاطري من هذا الشيء بمعنى وروده في رواياتنا بهذا النمط وليس في العقل ما ينافيه ولست نافيا له وانما
الذي ببالي ما في الدعاء الحمد لله الذي ملاء الميزان ومنتهى العلم وهو معنى غير ما ذكره وقوله ومن اللطائف الكشفية ان
كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان يريد بان المراد من كفة الميزان انها ما لا تزن العمل وزن كل هو قدر

قاعدة في الجنة والنار

زيد وهذا المعنى ظاهر لانه لا يتعلق به من الاخبار ازيد من اخباره وما زاد عن اخباره واستعلامه فهو استعلام لغيره
كما ان استعلام العشرة وعدها لا يصح الاستعلام لاحد عشر وعدها نعم لو زيد الموزون امتنت الكفة بنسبة الزيادة فكفة
كل عمل بهذا المعنى لا تزيد عليه ولا تنقص وهذا الاعتبار راجع الى خصوص الاعتبار لا الى نفس ما يعتبر به فافهم **قال**
قاعدة في الجنة والنار يجب ان يعلم ان الجنة التي خرج عنها ابونا آدم على نبينا وعليه السلام وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد المتقون
لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة عالم الحركات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والرتبة و
الشرف لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا داثرة ولا فانية ولا زائلة وبيان ذلك ان الغايات
كالمبادي متحاذية متقابلة وان الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية ابتداء حركة النزول من عنده فكل درجة
من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من درجات القوس النزولية فقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين
من الدائرتين اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية **اقول** ان الناس اختلفوا في الجنة والنار هل هما موجودتان
في الدنيا يعني الان ام ليستا بموجودتين وانما توجدان في الاخرة ام هما موجودتان بمكانهما خاصة وحائطهما وان الملائكة تضع
فيهما المنازل والدرجات والدركات بمدد اعمال العاملين فيكون وجودهما في الدنيا اي قبل القيمة بالتدريج ومنشاء الاختلاف من
اختلاف ظواهر الايات والروايات والحق انهما موجودتان الان بل منهما بدئت الخلائق واليهما تعود اذ كل شيء يعود الى ما منه بدئ
والكتاب والسنة متطابقان ناصان على وجودهما الان والمعروف الدائر بين الناس تعددها فجنة الدنيا غير جنة الاخرة ونار الدنيا
غير نار الاخرة ولذا صرح المصنف بان الجنة التي خرج عنها ابونا ادم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد المتقون ثم علل هذا المعنى بقوله
لان هذه يعني جنة الاخرة لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة الحركات مع انه قال في كتاب المبدء و
المعاد في فصل ان الجنة والنار حق قال فاذا ثبت وتحقق ما ذكرناه اتضح واستبان فساد بعض المذاهب السخيفة والاراء الباطلة في هذا
الباب وهو راي من زعم ان الجنة والنار لم توجدا ولا توجدان الا بعد بوار العالم وهلاك السموات والارض ولم يعلموا ان هذا
الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الاخرة ويقلل رغبته في ثواب اعماله وجزاء احسانه ويقلل رهبته وخوفه عن عقوبة معاصيه و
سيئاته انتهى فان قوله هنا في الجنة التي وعد المتقون لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة
عالم الحركات انتهى هو بعينه قول من افسد مذهبه ورايه في كتاب المبدأ والمعاد كما سمعت قوله هناك فان قوله هناك صحيح ومراده
كما تقدم اولا ان الجنة وما فيها جواهر عقلية لا تحتمل الدثور ولا البوار ولا التغير ولا التجدد ولا التبدل بخلاف الدنيا وما فيها
وهذه السموات والارض فان ذلك كله جار عليها فلا يكون جنة المتقين الا بعد ذلك كله فلا يصلح ان تكون في شيء من ذلك واما
جنة الدنيا فظاهر كلامه انها كجنة المتقين لاتفاقهما في الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما دار الحيوة الذاتية ودار البقاء وظاهر كلامه
انهما اثنتان في الاخرة جنة المقربين وهي لا تكون الا بعد فناء عالم التغير والتبدل والتجدد لما بينهما من كمال التباين وجنة اصحاب
اليمين وهي المدهامتان وهي جنة الدنيا التي خرج عنها ادم وزوجته ع وهي تجامع عالم التغير والتبدل في حال ولا يخفى ما في
كلامه من الاضطراب والتنافي فان كونهما متطابقتين في الحقيقة والرتبة والشرف يقتضي تساويهما وكونهما دار الحيوة الذاتية ذلك
ويلزم من ذلك ان يكونا معا متاخرتين عن عالم التجدد والتبدل ويلزم من ذلك كله عدم وجودهما الان فيكون كلامه منافيا لكلامه
مقتضى ظاهر الادلة على راي الاكثر ان لمن خاف مقام ربه جنتان وهما ذواتا افنان وهاتان للمقربين وان من دونهما جنتان وهما
المدهامتان لاصحاب اليمين وان للمؤمنين الذين محضوا الايمان محضا اذا ماتوا جنة تاوي اليها ارواحهم وان هذه جنة الدنيا وهي
جنة ادم ع وفيها البكرة والعشي والكلام في النيران مثل الكلام في الجنان هذا ملخص ما فهموا والذي ثبت عندي مما فهمته من الكتاب
والسنة على سبيل القطع بحيث لا ارتاب فيه ولا مرية عندي بغيره ان جنة الاخرة خلقت قبل سائر الخلق وان المؤمنين خلقوا
منها واليها يعودون وان جنة الدنيا خلقت قبل سائر الخلق وان المؤمنين منهما بعد خلق الاجسام خلقت تنزل من جنة الاخرة
كما خلقت الاجسام من تنزل النفوس والارواح والعقول وان جنة الدنيا هي بعينها بعد التصفية جنة الاخرة كما ان تنزل اجسام
الناس الان بعينها هي اجسام الدنيا وهي بعينها بعد تصفيتها اجسام الاخرة والقران ناطق بذلك لمن كان له قلب قال في حق الجنة
فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده ماتيا لا يسمعون فيها لغوا

يوم

مقام

من

في الجنة والنار

الإسلام اما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا فقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا يعني جنة
الدنيا لان الاخرة ليس فيها بكرة وعشيا وقوله وتلك الجنة التي نورث من عبادنا يعني جنة الاخرة وهذا صريح في ان جنة الدنيا
هي بعينها جنة الاخرة وقال تعـ في شان النار وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة فقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعني نار الدنيا لان الاخرة ليس فيها غدوا وعشيا وقوله يوم تقوم الساعة
يعني بالنار المعروض عليها يوم تقوم الساعة نار الاخرة وقد اتفق القراء على الوقف على تقوم الساعة ويلزم منه اتحاد النار المعروض عليها
وهذا اظهر فان جنة الدنيا تنزل جنة الاخرة ونار الدنيا تنزل نار الاخرة كما ان اجساد الدنيا تنزل اجسام الاخرة فتصفى اجسام الدنيا
وتكون بعينها اجساد الاخرة كذلك تصفى جنة الدنيا وتكون بعينها جنة الاخرة وتصفى نار الدنيا التي عند مطلع الشمس وتكون بعينها
نار الاخرة لان الله سبحانه قد بين لنا اية ذلك بل اية كل شيء في انفسنا فقال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
وايضا قال تعـ ولمن خاف مقام ربه جنتان قال ومن دونهما جنتان والمراد بالدون هنا القبل والقلة والضعف اي ولمن خاف
مقام ربه قبل يوم القيمة واقل من جنة الاخرة جنتان فيصير المعنى ومن دون جنتي الاخرة اي من قبلهما ومن دونهما اي من انزل منهما
جنتان في الدنيا اذا ماتوا تأدى اليهما ارواحهم وهما الان في المغرب في الاقليم الثامن والفرات والنيل وسيحان وجيحان تجري من
الجنتين اللتين في المغرب وهما المدهامتان وفي حديث امير المؤمنين عـ ما يدل على انهما في الدنيا وهو قوله في الرجعة وعند ذلك
تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الكوفة وما وراء ذلك بما شاء الله والرجعة من الدنيا وظهورهما في الدنيا دليل على انهما
اي المدهامتان من جنان الدنيا وجنة ادم عـ هي من جنان الدنيا فيها البكرة والعشي وهي المدهامتان فقد ظهر لمن نظر ان
جنة آدم عـ التي خرج منها هو وزوجته حواء هي من جنان الدنيا وهي الجنتان المدهامتان وانهما موجودة الان وانما هي
بعينها جنة الاخرة الا انها تصفى بمعنى انها تطهر من اعراض البرزخية سبعين مرة فتكون هي بعد التطهير جنة الخلد كما ان
اجساد المؤمنين تطهر في البرزخ للاخرة في الدنيا للبرزخ فتصفى سبعين مرة في الدنيا فتكون اجسادا للبرزخ لانها تطهر من
اعراض الدنيا سبعين مرة فتكون برزخية وتطهر في البرزخ من اعراض البرزخ سبعين مرة فتكون اخروية فما بين الدنيا والاخرة
في كل ما في الدنيا من الاحوال من النعيم والعذاب اربعة الاف رتبة وتسعمائة رتبة وما بين البرزخ والاخرة سبعون مرتبة
فما بين جنة ادم عـ التي هي جنة الدنيا وجنة الاخرة سبعون مرتبة وبهذا تبين لك خطاء المصر حيث جعل جنة ادم عـ وجنة
الاخرة متغايرتين في الحقيقة والرتبة والشرف وعلل ذلك بكونهما جميعا دار الحيوة ودار البقاء ونحن قد نبهناك على ان جنة الدنيا
جنة ادم عـ لا تبقى الى يوم القيمة بل تفنى عند نفخة الصور وان من جعل المدهامتين هي جنة الاخرة لاصحاب اليمين فقد اخطأ
كما هو الاكثر المفسرين لعدم ذكر ذلك في السنة الان بل ادمنها جنة الحظائر التي يسكنها في الاخرة ثلث طوائف لا غير المؤمنين من
الجن واولاد الزنا من المؤمنين الى سبعة ابطن ثم يلحق البطن الثامن منهم بجنة المؤمنين والمجانين الذين ليس لهم من ابائهم من هو
من اهل الشفاعة ولم يبلغوا الحلم قبل ان يجنوا وهي اي جنان الحظائر سبع جنان كل جنة تسمى باسم اصلها وموصوفها وجنة عدن
وهي اعلى الجنان الثمان ليس لها حظيرة فليس في جنان الحظائر ما يسمى بجنة عدن نعم جنان المقربين ومنازلهم اعلى من جنان اصحاب
اليمين ومنازلهم وان كان الفريقان في جنة واحدة لانهم يتفاضلون في الدرجات والمراتب كما قال تعـ انظر كيف فضلنا بعضهم
على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا والحاصل ان قوله لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متقيدة [illegible]
الى اخره غلط لان جنة الدنيا متحدة ومبدلة وداثرة وفانية وزائلة بزوال عالم البرزخ بمعنى ان المؤمنين ينقلون عنها الى
جنان الاخرة وبمعنى عدم وجودهما يوم القيمة وانما توجد الجنان التي في باطنها الا انها تصفى كما تصفى الاجساد فان جسدك
الان في الدنيا ولا يوجد في البرزخ باعراضه الدنيوية بل يصفى منها فيكون في البرزخ برزخيا لا دنيويا ولا يوجد جسدك
البرزخي في الاخرة بل يصفى من الاعراض البرزخية فيكون في الاخرة جسدا اخرويا لا برزخيا فكذلك الجنان الدنيا تصفى يوم
القيمة فيكون [illegible] الاخرة لا جنان البرزخ وقوله وبيان ذلك ان الغايات كالمبادي متحاذية متقابلة صحيح لمشابهة مراتب
[illegible] العود والنزول للصعود بعضها لبعض ولتشابه الذبول للنمو والتحلل والتفكك للتأليف والتركيب [illegible] شيء
[illegible] وينكسر ويقابله فيما ضاده وعاكسه فيه سواء كان جوهرا في جوهريته او عرضية ام عرضا في عرضية ولما كان

فى بيان الجنتان

مبدأ كل شئ من العلو نازلا الى غاية قوس نزوله وكان بدء مسيره فى صعوده ورجوعه الى جهة مبدئه من غاية قوس نزوله كان متشابه الحركة فى القوسين متقابل الاحوال وقد اخبر سبحانه عن القوس النزولى بقوله وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهذا وان كان مما لا اشكال فيه ولا منكر له الا ان الاشياء تقع فى ابتداء الحركة النزولية وفى ابتداء الحركة الصعودية والمص طول القوس النزولى من طرفيه وقصر القوس الصعودى من طرفه الاعلى فلزمه عدم صدق قوله ان الغايات كالمبادى متحاذية متقابلة وبيان ما اشرنا اليه على جهة الاختصار والاقتصار والاجمال ان المص يذهب الى ان الاشياء منحطة عن حقايقها الا التى هى فى الذات بنحو اشرف كانحطاط الاظلة والاشعة عن حقايقها كما ذكره فى الكتاب فيما تقدم وفى غيره من ساير كتبه وقد بينا ان الاشياء لا ذكر لها هناك ولا اسم ولا رسم فلما شاء امكانها ذكرها بما هى به ممكنة وليست هى ح اشياء بمعنى التكوين اى مكونات وان كانت اشياء امكانية فحقيقة بدء نزولها من التكوين بالفعل فهذا اول نزول وجودها بالقوة ومنه ابتداء القوس النزولى هو طرفه الاعلى واخره انحلال الغذاء فى الكيلوس واخر القوس النزولى هو الكيلوس وهو طرفه الاسفل واول القوس الصعودى هو كون صفوة الكيلوس كيموسا ثم نطفة وهى بمنزلة المعدن ثم علقة وهى اول مراتب النبات ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى لحما وهى اخر مراتب النبات ثم ينشاء خلقا اخر وهو اول مراتب الحيوان وهى الولادة الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر ثم الولادة الدنيوية وهى خروجه الى الدنيا فمن الكيموس الى خروجه من الدنيا من مراتب الرجوع الى الله بدعوته حين قال للعقل اقبل فاقبل فى ادبر فادبر على اختلاف الاعتبارين والمص نقص القوس الصعودى من طرفه الابتداء من الكيموس الى الموت والخروج من الدنيا وزاده فى الطرف الاسفل من القوس النزولى وزاد فى الطرف الابتدائى من القوس النزولى حتى اوله من الازل وفى الانتهائى من القوس الصعودى حتى وصله بالازل وقد اخطاء اذ يلزم منه فى ابتداء النزولى الولادة والازل نعم لا يلد اذ لا يخرج منه شئ ولا اليه شئ وانما ينتهى المخلوق الى امثله كما انه يبتدى من مثله فافهم وذلك هو قوله وان الموت الطبيعى ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول من عنده وقوله فكل درجة من درجات القوس الصعودى الى قوله لا استقامية يشير به الى تشابه القوسين وتحاذيهما وهو كذلك وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم بان القوس الصعودى لو كانت حركة سيره مستقيما لكان الانسان يرجع من هذه الدنيا الى اللحم ثم الى العظام ثم يكون مضغة ثم علقة ثم نطفة ثم كيموسا ثم كيلوسا ثم غذاء ثم نباتا ثم ماء وترابا ويرجع الحى بنفسه الى الفلك وما فيهما من النفس الى اللوح ومنه الى المدد العقلى ومنه الى الاشراق النورانى والهيئات الارادية ثم الى الامكان ويلزم من هذا الرجوع فناء الاشياء وهو خلاف ما خلقت له لانها انما خلقت للبقاء نعم يكون القوسان متقابلين متحاذيين وتمام الصوغ الاول فى القوس النزولى تحت النفس الكلية عند قوله الست بربكم يحاذيه ويقابله يوم القيمة فى القوس الصعودى وبعد مقام الست بربكم فى القوس النزولى الكسر فى عالم الطبيعة الترابية ويحاذيه ويقابله ما بين النفختين نفخة الصعق ونفخة الفزع وذلك فى مدة اربعمائة سنة وبعد ذلك فى النزولى عالم الهباء وعالم المثال الى وقت الولادة الجسمانية ويحاذيه ويقابله الموت الطبيعى فان اسرافيل ع ينفخ فيه الحيوة اذا تمت له الاربعة الاشهر وعزرائيل عليه السلام يقبضها فى مقابلة ذلك ويشير المص بهذه الكلمات من قوله لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض انتهاء مدة عالم الحركات الى قوله لا استقامية الى ان الجنتين جنة الاخرة وجنة الدنيا متساويين وانهما وراء عالم الملك وانهما باقيان ويلزم من كلامه ان الدنيا لا جنة فيها وان عالم المدات يعنى فى الاخرة فلم يبق فى الاخرة شئ مع انه يذهب الى ان جميع الاشياء فى الزمان وان الزمان لا يسبقه شئ وان يتقدم عليه شئ الا البارى تع وقد صرح هنا بقوله وانتهاء مدة عالم الحركات فقد ذكر بان الزمان عبارة عن الحركة الحادثة عن الفلك ح لا يصدق قوله محسوسة كما ياتى فى تقسيمه اذ الجنة المحسوسة لا توجد الا بالاجسام الزمانية وقوله وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين يراد من السلسلتين مراتب النزول ومراتب الصعود فان كل مرتبة مرتبط بما فوقها وبما تحتها كالحلق السلسلة وكل مرتبة منها على فطرة علتها استدارة صحيحة كما نبهنا عليه فى الفوائد فشبهوهما بالسلسلة لهاتين العلتين ولاجل كون العود على غير طريق البدء وكون السير الى جهة المبدء فى النزول والصعود كانت الحركة انعطافية قال سره واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة جنتان محسوسة ومعقولة كما قال تع ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان المحسوسة لاصحاب اليمين

يعود

في بيان ان الجنة جنتان

والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران محسوسة ومعنوية كما مر وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقيد
احدهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ولذلك تصول على الجبارين وتقصم
المتكبرين وكما ان رحمة الله ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه بقوله سبقت رحمتي غضبي وقوله عذابي اصيب به من اشاء
ورحمتي وسعت كل شئ فلذلك خلقت الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر **اقول** ذكر هنا ان الجنة
جنتان جنة محسوسة ولابدان يكون جسمانية وقد قررنا في كتبنا ان الاجسام المحسوسة لاتكون الا زمانية والاجسام الزمانية
من عالم الملك فالجنة المحسوسة من عالم الملك الا انها صفيت من العوارض الدنيوية والعوارض البرزخية ولما صفيت من اعراض
الدارين دار البرزخ ودار الدنيا كانت من نوع الاخرة وهي على تماسكها بل هي اقوى من تماسكها في الدنيا وقد مثلنا لهذه
لهذه التصفية وبقاء التماسك بالحجر فانه اذا القي عليه القلي ووضع في كورة النار تخلص زجاجا وهو كتخلص الاجسام من النباتات
والفواكه والمطاعم مع بقاء تماسكه ولكنه لم يتصف في ذاته بالنسبة الى الاصلين الذين تكون منهما وهما الكبريت والزيبق اللذان
هما اصل لكل المعادن فاذا اذيب الزجاج والقيت عليه الاكسير الابيض اكسير الفضة فانه يكون بلورا يجمع البصر ويحرق في الشمس لانه
يجمع الاجزاء النارية المنبثة في نور الشمس وتخلصه بلورا بالاكسير الابيض مثل تصفية الاجسام من الاعراض الدنيوية وكونها من
الاجسام البرزخ والبلور متماسك كتماسك الزجاج وابقى واذا اذيب البلور والقيت عليه الاكسير الابيض مرة ثانية تخلص الماسا
يثقب الاحجار الصلبة واذا كسر بالاسرب انكسر مثلثا ولا ينكسر بغيره بل لو وضع على السندان وضرب بالمطرقة غاص فيهما ولم ينكسر
ولو لم يكن الماس حقيقيا لما حصلت فيه صفات الالماس المعدني بل يكون اعلى من المعدني لكثره وهو من الحجر وصفي مرات ثلاثا فبلغ هذا
الصفاء والصلابة والتماسك كذلك الاجسام صفيت مرات ثلاثا احديهن من الاغذية للدنيا وثانيهن من هذه الدنيا للبرزخ وثالثهن
من البرزخ للاخرة وهذه الاجسام الاخروية من الملك وهي في الاخرة متقومة بما تقومت به في الدنيا من المكان والزمان واما
عالم
المكان ففيه خلاف كثير هل هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه ام هو الفراغ المخلوق ام هو البعد المجرد ام هو السطح
الحاوي للجسم المحوي ام غير ذلك وحيرتهم في مكان الفلك الاطلس والحق انه الفراغ المخلوق الذي يشغله الجسم بالحصول فيه وانه مساوق
للجسم في الوجود والظهور وشرط في تحقق الجسم فلا يكون شئ من الجسم لا في مكان ولا شئ من المكان لا جسم فيه واما الزمان فليس
عبارة عن حركة الفلك كما توهم المصنف تبعا لغيره وانما هو المدد وامتداد مكث الجسم وانتقاله والحكماء الاولون انما ذكروا [illegible]
لبيان تصوره فان السائر السريع الذي يقطع فرسخين في ساعة والسائر البطئ الذي يقطع فرسخا واحدا في ساعة اذا ابتداء
دفعة في مشاهي فرسخ وصل السريع اخرها في نصف ساعة وبقي لابثا نصف ساعة ينتظر البطئ فمدة بقائه زمان قطع البطئ
نصف الفرسخ وزمان مكث السريع فيتصور الزمان بالحركات لا ان الحركات هي الزمان والا لكانت المتحركات قبل الزمان
وعنده ليس قبله الا الباري سبحانه وايضا يلزم ان لا توجد المتحركات بدون الحركات كما سيكون بعد فناء الخلق بين النفختين فان الحركات
كلها تبطل مع وجود السموات والارض اربعمائة سنة وهذا يخاطب الله سبحانه الارض بما معناه يا ارض اين ساكنوك واين المتكبرون
واين من اكل رزقي وعبد غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار والحاصل ان الجنة المحسوسة
جنتين من عالم الملك وفيها النمو الاستغنائي الامدادي والذبول اي التحلل الافتقاري لا ان ذلك ترقي مراتب الكمال والفوق
والجدة كما ذكرنا سابقا وقوله ومعقولة يعني نفسانية وروحانية وعقلية ونعيمها ولذاتها المعارف والخطابات الربانية
والمناجاة الاحدية والمشاهد القدسية واستمتاعهم فيها بالانكشافات والتجليات والامدادات الرحمية والفيوضات الرضوانية
وما يصل اليهم من اثار الحيوة والعلم والقدرة والملك والتسلطات القدسية وما اشبه ذلك وقوله والمحسوسة لاصحاب اليمين و
المعقولة للمقربين واستدل على هذا التقسيم بقوله تع ولمن خاف مقام ربه جنتان وهو غلط لان المفسرين وغيرهم من اكثر
العلماء يذهبون الى ان المراد بمن خاف مقام ربه هنا المقربون وان الجنتين لهم بمعنى ان كل واحد من المقربين له جنتان جنة عن
يمين قصره نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصي ولا يبعد ان تاول اليمنى بالمعقولة واليسرى بالمحسوسة
والى ان المراد باهل قوله ومن دونهما جنتان هم اصحاب اليمين بمعنى ان كل واحد من اصحاب اليمين له جنتان جنة عن يمين قصره
نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصي وكذلك ايضا لا يبعد ان تاول اليمنى بالمعقولة لاهل اليمين
واليسرى بالمحسوسة وهذا التاويل في الموضعين هو الحق الذي يشهد له الاعتبار الصحيح والنص الصريح واما ان ما في قوله

في بيان ان الجنة جنتان

ولمن خاف مقام ربه جنتان للمقربين يوم القيمة وما في قوله ومن دونهما جنتان لاصحاب اليمين فالذي يفيده احاديث اهل
العصمة عليهم السلام ان قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان يراد منه ان من خاف مقام ربه من المقربين واصحاب اليمين له في الاخرة
جنتان جنة معقولة وجنة محسوسة الا ان كلتا الجنتين لكل واحد من المقربين واصحاب اليمين بنسبة رتبته في الشرف كما اشار
سبحانه اليه بقوله انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض يعني في الدنيا والاخرة وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا ولم يرد تعالى ان المقربين لا
لامحسوسة لهم واصحاب اليمين لا معقولة لهم بل لكل من النوعين معقولة ومحسوسة وان قوله ومن دونهما جنتان يراد منه ان لكل واحد من
النوعين جنتين مدهامتين اذا مات في البرزخ لان الجنتين المدهامتين من جنان الدنيا ولهذا يخرج في الرجعة قبل القيمة الكبرى
كما في حديث امير المؤمنين ع حيث قال وعند ذلك تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الكوفة وما وراء ذلك بما شاء الله ولهما
جنة آدم ع فيكون قوله ومن دونهما اي من قبلهما يعني في الدنيا اي في البرزخ ومن دونهما اي اقل واضعف من جنتي الاخرة والحاصل ان لاصحاب
اليمين جنة معقولة وجنة محسوسة كما للمقربين وان كان كل بنسبته والاية ليس فيها دلالة على مدعاه الا ان يراد تاويلها فان التاويل
طريق واسع وقوله وهم العليون يريد بهم ان المقربين في تلك الحال اي حال كونهم اهل الجنة المعقولة فانهم هم العليون اي ملائكة كروبيون
وهو صحيح على ما نريد نحن من كونهم ذوي حالات هذه احديها لا انهم على ما يريد من كونهم ذوي حالة واحدة قد انخلعوا عن الحالة المحسوسة
وكذا الكلام في قوله وكذا النار محسوسة ومعنوية يعني ان للمتبوعين اعني الائمة الذين يدعون الى النار لهم نار معقولة ونار محسوسة وللاتباع
نار معقولة ونار محسوسة بنسبتهم وذلك كما قال سبحانه ولكل درجات مما عملوا وقوله كل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري ان اراد به
الجنة المحسوسة والنار المحسوسة من عالم الاجسام للعرضات وانما الجواهر الجسمانية صور للنفوس ولم يرد انهما اعراض مقدارية بل جواهر
قائمة بنفسها كالطعام والشراب والحور والولدان والقصور فهو كذلك واما ان اراد انها صور واعراض بمعنى انها تصورات خيالية و
تخيلات نفسانية كما ذهب اليه بعضهم فهو باطل وقد تقدم ما يشير الى هذا في قوله ما معناه ان جميع ما في الجنة من النعيم والقصور
والولدان والحور والماكل والمشارب والمناكح وغير ذلك كلها موجودة كلها موجودة بوجود المؤمن لانها كلها من نوع النيات و
الاعتقادات وقد ذكرنا هنا ما يلزمه فراجع وقوله احديهما صورة رحمة الله وهي جميع الجنة المحسوسة وما فيها من النعيم بل المؤمن نفسه
في الدنيا والاخرة صورة رحمة الله لان مادته من نور الله وهو اثر فعله وصورته من رحمة الله لان حدودها هيئة طاعته والاخرى
صورة غضبه اي النار المحسوسة لان مادتها من الماء الاجاج وصورتها من صورة غضب الله لان حدودها هيئات معصيته وقوله
تع ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى يعني ان حلول غضب الله اعوذ بالله من غضب الله محسوس لانه يفني من وقع عليه ويقصمه
فاستدل على المحسوسة بالحلول المحسوس فافهم وقوله وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه بقوله سبقت رحمتي غضبي و
قوله عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء يشير به الى ما ذكره ومن كون الرحمة ذاتية والغضب عارض حيث انه سبحانه قال
سبقت رحمتي غضبي لان الرحمة خلقت اولا وبالذات لانها مطلوبة له تع لذاته ومحبوبة عنده لانها عالم فاحببت ان اعرف بخلاف
الغضب ولما كان هذه الرحمة اعني التي وسعت كل شيء مخلوقة والمخلوق لا يكون بسيطا اذ لا يتحقق الا باعتبارين اعتبار من ربه و
اعتبار من نفسه وجب ان يخلق له دعامة يتقوم بها ولا تكون من نوعه والا لما تحقق اعتباران فوجب ان تكون من خلافه وخلاف
الرحمة لا يكون رحمة فكان غضبا والغضب ليس مراد الله سبحانه لذاته بل المتقوم المحبوب عند الله وهو الرحمة فخلق الغضب ثانيا وبالعرض
فلذا قال سبقت رحمتي غضبي فكان كلامه سبحانه في كتابه جاريا على الحيثية الايجادية فينسب الرحمة اليه وان كانت من فعله
لاجل محبتها بالذات وينسب العذاب الى فعله لبيان العرضية قال الله تعالى ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم فلذلك تبع
الجنة بالذات لانها خلقت من الرحمة ودار الرحمة واهلها وخلقت النار بالعرض لانها خلقت من الغضب ودار الغضب واهله
وقوله وتحت هذا سر يريد به ان تحت كون الرحمة خلقت اولا وبالذات والغضب ثانيا وبالعرض وان الجنة خلقت بالذات و
النار خلقت بالعرض سرا مكتوما عن عوام الناس وهو ان الامر الذي يتعلق بالتكليف وبالعقاب على المخالفة اسهل مما يظهر
فانهم يقولون انا تتبعنا كتاب الله العزيز ووجدنا كل موضع ذكر فيه الرحمة او الغضب او العذاب يكون جانب الرحمة راجحا على
جانب العذاب وجهة العفو ارجح من جهة العقوبة مع ما ثبت من غناه سبحانه من عذاب عباده العاصين وحاجتهم
الى عفوه ورحمته وان ملكه لا يزيد بالعقوبة ولا ينقص بالعفو وانما اظهر لهم هذه التشديدات تخويفا للعاصين ليرتدعوا

خاف ع
تباع
خلق م

في بيان ان الجنة جنتان

من المعاصي كما قال تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا وايضا اذا كان النار خلقت بالعرض لا يدوم عذابها بل يأول حال اهلها
الى النعيم بما فيها من انواع العذاب واقول اعلم ان الصوفية ذهبوا الى هذا ومثله ليهونوا على انفسهم الخطب وليتوصلوا الى
الراحة من مشقة التكليف حتى ان كثيرا منهم اباح كل ما منع الله سبحانه منه فتركوا العبادات كلها وفعلوا المحرمات كلها
واقسموا بالله العظيم ان مآل امرهم مع فعلهم هذا الى النعيم المقيم ويكفيهم من جميع ما يريد الله منهم قولهم لا اله الا الله ويأولون
على مطلبهم هذا قول النبي صلى من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة واقول انما وصفوا من غنى الله سبحانه عن عبادتهم
وعن تعذيبهم وان ذلك لا يزيد في ملكه بالعقاب ولا ينقص بالعفو والثواب فهو فوق ما ذكروا واعلى واجل بما لا يدخل
تحت وهم من الاوهام واما ما ذكروا من تهوين الخطاب في نفس التكليف وما يترتب عليه فهو مبطل لاحكام الكتاب والسنة
واخبار ائمتها وذلك تقول على الله سبحانه وعلى رسوله صلى والله سبحانه ورسوله صلى منهم بريئان بل كذبوا ولعنوا بما قالوا بل قد
يقع باهل المعاصي ما لم يذكر ظاهرا لا في الكتاب ولا في السنة كما اشار سبحانه اليه بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وان كان الله عز وجل لا يجازيهم الا باعمالهم السيئة الا ان الخلق لا يكادون يحيطون بشيء لان الله تعالى يعاقبهم ان لم يعف
بما يترتب على معاصيهم في علمه ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ان يعلموه من ذلك وما شاء منه اظهره لهم في ظاهر كتابه
وظاهر سنة نبيه صلى وما اخفاه في الكتاب والسنة اكثر مما اظهره فيهما فلا يخرج احد من خلق الله عز وجل عن قصور وتقصير
في حق الله تعالى لان كل ما في الامكان قاصر عن كل ما ينسب الى الازل ومقصر عن اداء ما هو اهله تعالى اذ كل ما في الامكان من
الاداء والوفاء نعمة من اثر الله على خلقه ومن ذلك الاثر ذوات العاملين المؤدين والموفين والاداء والوفاء صفاتهم
فكيف يصح مقابلة المؤثر بصفة الاثر فافهم **قال** وقد علمت ان ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله
لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة فانية مستحيلة وكلما هو كذلك فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة
وبقي الدار نعم لكل منهما مكان في داخل حجب السموات والارض ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئية وعليه
تحمل الاخبار الواردة في تعيين الامكنة لاحدهما كما في قوله صلى ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن
روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النار وما روي ان في جبال اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان
لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وروي ان برهوت واد من اودية جهنم والروايات فيها كثيرة فتحمل
الظواهر وذكرنا وجه التوفيق بينها في كتاب **اقول** قد ذكر فيما تقدم ان الجنة والنار ليس لهما في هذا العالم مكان لان السموات
منطبقة ليس فيها ولا بينها فضاء بناء منه على ان ظاهر هذا العالم العلوي منه والسفلي متماسك بعضه على بعض من محدب
الفلك الاطلس الى اسفل التخوم وعلى ان الجنان والنيران ليست من نوع هذه الاجسام وانما هي معنوية ان كانت معقولة او
صورية ان كانت محسوسة فهي من الجبروت والملكوت فيكون لكل منهما مكان في داخل حجب السموات والارض فان كانت جنة
معنوية فمكانها في باطن حجب السموات وان كانت جنة محسوسة فمكانها في ظاهر حجب السموات وان كانت نارا معنوية فمكانها
في باطن حجب الارضين وان كانت نارا ظاهرة [محسوسة نقل] فمكانها في ظاهر حجب الارضين واقول وقد تقدم ذكر هذا وذكرنا عليه ان الجنة
جنتان اما المعنوية فمكانها الجبروت ووقتها اعلى الدهر ومنها ما هو في عالم اللاهوت اعني الوجود الراجح ووقته السرمد
اما المحسوسة فمكانها الملك ووقتها الزمان ومنها ما هو في الملكوت الاعلى ووقته اسفل الدهر واوسطه واما النار المعنوية
فمكانها الملكوت الاسفل وما تحته كذلك واما النار المحسوسة فمكانها الملك كذلك يعني ان وقتهما بنسبتهما في الرتبة واعلم انا
ذكرنا مرارا ان عالم الملك باق ابد الآبدين لا فناء له ولا نفاد ولا دثور وكذا عالم الملكوت وعالم الجبروت واما عندهم فلا اشكال
في الجبروت والملكوت وانما يمنعون بقاء الملك وهو كله اعني الزمان وقد ذكرنا ان هذا القول انكار للبعث وان الحق
ان العوالم الثلثة باقية ابد الآبدين هي وما فيها وان بقاءها على حد واحد بمعنى انها باقية بابقاء الله سبحانه بدوام
امدادها متصلا لا ببقائها كما توهم المصنف واتباعه وان كيفية امداده انه تعالى يمدها بما خلقها منه وبيان ان ما تحلل منها
وما فني بالفقر والامكان اعاده لها بحال اكمل منه قبل الفناء والتحلل وكسره به وصاغه بصيغة اكمل من الصيغة الاولى و
اقوى واصح واجد وابقى واصفى واعلى وانور وهكذا بلا نهاية كل ثانية اعلى واعلى واكمل من الاولى والتحلل والتبدل

في بيان انّ الجنّة جنّتان

في الملك والملكوت والجبروت على حدّ سواء كلّ بنسبته في الدّنيا والاخرة لانّ هذا حال الممكن اذ كلّ ما سوى الازل عزّ وجلّ متجدّد متغيّر والباقي على حال واحدة لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتحوّل هو الواحد عزّ وجلّ فلكلّ من المقرّبين واصحاب اليمين جنان معنويّة ملكوتيّة وجبروتيّة ومحسوسة جسميّة ذاتيّة وصوريّة وصفيّة ولكلّ من الجاحدين والكافرين والمنافقين واتباعهم نيران معنويّة تطّلع على الافئدة ملكوتيّة وما تحت ذلك ونيران محسوسة ملكيّة كما انّ المؤمنين لهم في هذه النشاة الاولى اجسام ملكيّة واوصاف جسمانيّة ولهم نفوس وارواح وعقول ملكوتيّة وجبروتيّة ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكّرون وانّ عليه النّشاة الاخرى والاخرى كالاولى من عقل الاولى عرف الاخرى وهذه السّموات والارض اللّتان في الدّنيا هما اللّتان في الاخرة كما انّ الاجساد الّتي في الدّنيا هي الّتي في الاخرة ولكنّها تصفى وتطهر ويبرز باطنها القويّ المتماسك كما تصفى الاجساد وتطهر ويبرز باطنها القويّ المتماسك والجنان تبرز فوق هذه السّموات بعد تصفيتها وتطهيرها والسّموات وان كنّا الان قائلين بانّها دخان كالبخار ويوم القيمة كذلك فانّ الجنان واجساد اهلها فوقها ولا يذهب عليك انّه كيف يحمل ما هو كالبخار الاجسام الثقيلة فانّ الارض لا تحمل الاجساد الثقيلة بتماسكها وانّما الحامل لها هو الحيّ القيّوم تع فانّ الله تع يحملها على ما هو كالبخار والطف الا ترى انّ المؤمن اذا طهر ظاهره وباطنه من الذّنوب مشى على الماء وعلى الهواء والله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مسخّرات في جوّ السّماء ما يمسكهنّ الّا الله وقال رفع السّموات بغير عمد ترونها ولو اراد المصنّف انّ الجنان والنيران ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم بمعنى انّ هذا الظّاهر متغيّر بالتّصفية وانّما مكانهما فيه بعد التّصفية كما يقول انّ هذا هو مراده لكان صحيحًا ولكنّه يلزمه مساواة الاشياء قبل التّصفية وبعدها في الافتقار الى المدد في بقائها وان كان كلّ بنسبته في التحقّق ولمّا جعل المجرّدات القادسة باقية ببقاء الله تع لا ابقائه وجعل اهل الجنّة عليّين وانّ ما وصل هناك كلّه من الجبروت والملكوت واخرج الملك من عالم الاخرة قلنا عليه ما سمعت وعباراته موهمة بخلاف ما قلنا ولكن تتبّعت كتبه ورايت انّه قائل بما نسبنا اليه واعلم انّ الجنان المحسوسة كلّ جنّة فوق سماء وفي خلال ما فوقه فالجنّة السّفلى فوق السّماء الدّنيا السّفلى وفي خلال الثانية والجنّة الثّانية فوق السّماء الثانية وفي خلال الثّالثة والجنّة الثّالثة فوق السّماء الثّالثة وفي خلال الرّابعة وهكذا الى الجنّة السّابعة فوق السّماء السّابعة وفي خلال الكرسي والثامنة فوق الكرسي وفي خلال العرش وذلك مثل ما كنّا الان في فوق الارض وفي خلال الهواء فكلّ جنّة فوق سماء واليه الاشارة بقوله تع لا تفتّح لهم ابواب السّماء ولا يدخلون الجنّة وقد تقدّم انّ السّموات والارض تبدّل وتكشط وانّ معنى كشطها وتبديلها تصفيتها وانّ اهل الجنّة المحسوسة على الارض تقلّهم كما قال تع حكاية عنهم وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوّء من الجنّة حيث نشاء وتحت سماء تظلّهم كما في الحديث انّ الجنّة ارضها الكرسي وسقفها عرش الرّحمن وقوله ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئيّة اي للجنان والنيران المحسوستان مظاهر في هذا العالم وهذا صحيح وامّا قوله بحسب نشأتهما الجزئيّة ليس على اطلاقه بصحيح لانّ المحسوسة جزئيّة في النشاة الاخرة كما في الدّنيا وما سمعت من انّ المؤمن اذا اخذ الحوريّة والرّمانة من غصنها نبت مكانها غيرها بحيث لا يخلو مكانها من بدلها فانّها احداث بدل لها من امكانه منها ومثاله في الدّنيا اذا اشتعلت سراجا من سراج فانّه يكون عندك سراج كالاوّل والاوّل على حاله وان اراد بذلك الظّاهر الجنان المعنويّة او الاعمّ اتّجه بعض معاني كلامه على اصطلاحهم في الجزئي والكلّي بمعنى ان هذا المظهر شيء من الجنان المعنويّة يظهر اثره في الدّنيا بلذّة الاقبال على الله ولذّة مناجاته وانشراح الصّدر بالاسلام وبرد القلب بالايمان وحبّ المعرفة [illegible] وقوله صلعم ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنّة له معنى ظاهر كما اشار اليه المصنّف ومعنى باطن بيّنه الصّادق ع بما معناه المراد من القبر علي ابن ابيطالب ع ومن القائم ع عجّل الله فرجه وما بينهما الائمّة ع وهم الرّوضة الّتي اشار صلعم اليها وامّا جنّة القبر وكونه روضة من رياض الجنّة وكونه حفرة من حفر النّار فالمراد بهذه الجنّة الّتي قبر المؤمن روضة منها جنّة الدّنيا الّتي هي المدهامّتان والنّار الّتي قبر المنافق حفرة من حفرها نار الدّنيا الّتي في المشرق وهذه المواضع اعني مواضع الجنّة ومواضع النّار من جنّة الدّنيا ونار الدّنيا بمنزلة الاعضاء من الانسان اي من جسده او روحه فافهم ومثل ما روى انّ في جبل اروند عينا من عيون الجنّة وما روي عن ابي جعفر ع انّ لله جنّة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وروى انّ الفرات والنيل وسيحان وجيحان تخرج منها والاحاديث في ذلك كثيرة وهذه الجنّة اعني جنّة الدّنيا هي الّتي جنّة آدم ع المدهامّتان كما مرّ في الاقليم الثّامن عند مغرب الشّمس اسفلها اعلى [illegible]

الدنيوية اعني النشاة

فى بيان ان الجنة جنتان

الاطلس رتبة الامكان اذ لا امكان ولا شيء خارج ذلك المحدد لان جميع الاكوان غيبها وشهادتها فيه وما ثبت ان هذه الانهار الآن بعينها
تجتمع من الامطار والسيول من الجبال ومن ينابيع تجري من الارض لا ينافى كونها خارجة من الجنة فان الملائكة حملت تلك
المياه الاربعة اغترفها من البسملة فماء الفرات غرفته ملائكة الماء ماء من ميم بسم من بسم الله الرحمن الرحيم وماء سيحان اغترفته ملائكة
اللبن من هاء الله وماء جيحان اغترفته ملائكة العسل ماء من ميم الرحمن وماء النيل اغترفته ملائكة الخمر ماء من ميم الرحيم و
هذه الانواع الاربعة من الملائكة القت ما اغترفته على الرياح والرياح القته على السحاب والسحاب القاه على الارض فمنه ما سلكه
ينابيع في الارض ومنه على الجبال فسالت السيول ونبعت العيون وجرت المياه الاربعة في الانهار الاربعة المذكورة فجرى ماء
الفرات من ماء الميم وهو الماء فى انهار الجنة يوم القيمة وجرى ماء سيحان من لبن الهاء وهو نهر اللبن فى الجنة يوم القيمة وجرى
ماء جيحان من عسل ميم الرحمن وهو نهر العسل فى الجنة يوم القيمة وجرى ماء النيل من خمر ميم الرحيم وهو نهر الخمر فى الجنة يوم
القيمة وما سمعت من هذا التفصيل اخذناه كله من معانى الاخبار الواردة عنهم عم على سبيل الاقتضاء واما برهوت فهو واد من اودية
جهنم فى حضرموت من اليمن وفى برهوت عين تسمى بلهوت وتلك البئر اخوما على وجه الارض تأدى اليه الهام وارواح الكفار
تعذب فيه الى قيام الساعة وتصدر تلك الارواح الخبيثة الى النار التى فى المشرق عند مطلع الشمس وفيها يعذب قابيل بن آدم عم
وقد وكل به عشر رجال اذا مات احدهم قام غيره مقامه يصبون على قابيل فى الشتاء الماء البارد وفى الصيف الماء الحار و
هكذا الى يوم القيمة وقد تقدم فيما ذكرنا سابقا مع هذا ما فيه توفيق بين ظواهر الاخبار وبين المعروف عند الناس **قال** و
العجب من عاقل يشك فى النشأة الاخرة والجنة والنار المحسوستين ولا يشك فيما يراه فى المنام وايضا الدنيا والاخرة داخلتان تحت
مقولة المضاف لان احدهما ماخوذة من الدنو والثانية من التاخر وهما حالتان للانسان ادناهما الدنيا الاخرى والاخرة المتضايفان
يعرفان معا فمن لم يعرف الاخرة ولم يصدق بوجودها بالحقيقة ما عرف الدنيا ايضا كما قال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون
وكذلك انى لاعجب من اكثر الفلاسفة وارسطاطاليس كابى على ومن يحذو حذوه حيث انكروا اخيرا الاعادة ان للنفس كينونة
اخرى قبل البدن مع اعترافهم بان لها كينونة وبقاء بعد البدن ومن هذا القبيل من يشك فى حشر هذه الاجساد وعودها الى الاخرى
ويقول اين تذهب هذه الاجساد بعد خراب الدنيا ولا يشك فى حدوثها ولا يقول من اين جاءت هذه الاجساد **اقول** و
تعجب المصنف من عاقل له بصيرة فى العلوم والحكمة يتوقف فى شيء من احوال الاخرة مذكور عند اهل [illegible] فى الجنة والنار المحسوستين
ولا يتوقف ولا يشك فيما يراه فى المنام فى انه راى اشياء فى النشأة غير [illegible] يقظ حتى انه راى من مات من اسلافه واحوالهم الآن
كما هى قبل ذهابها فان العاقل العارف يستدل بعودها فى المنام بعد ذهابها على عودها بعد ذهابها يوما الا ان عودهم فى المنام بعد
عدمهم وفقدانهم وليس من كان له قلب ممن يشاهد ما غاب عنه عيانا فيما حضر عنده او القى السمع وهو شهيد اى استمع ممن له قلب وهو
حاضر القلب مصغ اصغاء نفهم قد اجمع قلبه لذلك وهما اللذان ينظران بالفؤاد ويسكنان بدليل الحكمة ولقد روى [illegible] امعنا ان نبيا
انبياء الله دعا قومه الى عبادة الله والاقرار بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة وبالايمان باليوم الاخر فانكروا البعث وقالوا ان كنت
صادقا فات بها اباءنا الذين قالوا فالقى الله عليهم المنام والرؤيا فراوا اباءهم احياء وتلاقوا معهم فى المنام وتعارفوا فاستدلوا
بذلك على البعث فنبه صلى الله عليه واله على عموم جهات الاستدلال بذلك فقال كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون
وقوله الدنيا والاخرة داخلتان تحت مقولة المضاف يريد ان الدنيا انما [illegible] دنيا من الدنو وهو القرب وذلك يستلزم
ضده وهو التاخر فالدنيا يعنى المدة الدنيا او الحالة الدنيا او النشأة الدنيا تستلزم المدة الاخيرة او الحالة الاخيرة او
النشأة الاخيرة فاذا لوحظ فى النشأة الاولية ان بعدها نشآت تنسب الى الاولية قبل النشأة الاولى بصيغة التفضيل لان
بعدها احوالا كما يشب بعد الشباب تكشف له عن وجوه العبرة وكالبرزخ وكالرجعة وقيام الحجة عم عجل الله فرجه واذا لوحظ
انه ليس بعد يوم القيمة حالة ترجى غيرها كان اتى بصيغة التفضيل فقيل النشأة الاخرى ولا ريب ان تسميتها من مقولة
المضاف كما اشار اليه المص فمن عرف ذلك مؤمنا به اعترف بالاخرة على حد ما مثل له وعاينه من النشأة الاولى ومن ذلك
كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ضرب مثلا لمن انفق
ماله فى سبيل الله وقوله فمن لم يعرف الاخرة ولم يصدق بوجودها بالحقيقة ما عرف الدنيا صحيح [illegible]

في بيان ان الجنة جنتان

قوله تعـ ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فانه تعـ عتب على من علم النشأة الاولى ولم يتذكر فيعرف بها النشأة الاخرى قال تعـ قل سيروا في الارض اى لتعرفوا القرآن وتدبروا آياته او انظروا في الآفاق وتدبروا فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة وما اعمى البصائر عن الآخرة الا حب الدنيا كما قال تعـ يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون قوله وكذلك وانى لا اعجب من اكثر الفلاسفة واتباع ارسطاطاليس الخ يريد انى اعجب من انكارهم وجود النفوس قبل الاجسام على نحو ما تقدمت الاشارة اليه مع اعترافهم بوجودها بعد الاجسام وما هذا الا مثل من انكر النشأة الاخرى او شك فيها وهو يرى النشأة الاولى فان ثبوت كينونتها بعد البدن دليل على ثبوت كينونتها قبل البدن وعجبه في محله في حق من يدعى العلم وكذا قوله من هذا القبيل من يشك في حشر هذه الاجساد وعودها الى الآخرة الخ فان من عرف هذه الاجساد في الدنيا ومن اين اتت فانها لم تكن شيئا ثم جعلها بمشيته شيئا مذكورا ولم تكن مذكورة قبل مشيته بحال فمن جعلها بمشيته شيئا لا من شيء قادر على ان يعيدها وهو اهون عليه اى هين عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض والمص في هذه الكلمات الاخيرة اغلاط عظيمة ذكرنا بعضها فيما تقدم منها ان قوله من اين جاءت لا يريد بها انها جاءت اختراعا لا من شيء بل يريد انها انحطت من وجوهها التي في ذاتها الازلية انحطاط الظل من الشاخص لانه يقول معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وعلى قوله يكون انحطاطها عنه ولادة فلا يصح ان يقول لم يلد بل يلد ولو قال انه ليس فاقدا لها في ملكه لكان موحدا قائلا بقول المسلمين ولكن ضاع الكلام فلا كلام ولا سكوت **قال** فاعلم يا حبيبي انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التي هي حظيرة القدس التي قدس بها المقدسون ومنها الى دار الحيوة وجنة الابدان ومنها الى هذا العالم دار العمل بغير جزاء ويذهب من هذا العالم الى دار الجزاء من غير عمل فمن سلمت منه فطرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين في العلم او الى جنة الحيوان ان كان من اصحاب اليمين ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد **اقول** اعلم يا حبيبي ان الله سبحانه ضرب الامثال لعباده وقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا ومن الآيات المرادة انه مادة صالحة للاسم الطيب مثل الله وللاسم الخبيث مثل ابليس لم يتميز الخبيث والطيب الا بالصورة وكالخشب صالح للباب والسرير والصنم لم يتميز الخبيث والطيب الا بالصورة وهذه آيات التي ضربها في الآفاق ونحن خلقنا هكذا من مادة واحدة كما قال الله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ومن هذا اذا رأيت رجلين قاعدين فنسبتهما قبل الاختيار اليك واحدة فلما امرتهما واطاع واحد باختياره وعصى واحد باختياره كان المطيع بطاعته مطيعا مقربا عندك طيب الاصل طاهر القلب ولم يكن شيئا من هذه الاحكام الا بطاعته مختارا وكان العاصي عاصيا بعصيانه مبعدا عندك خبيث الاصل نجس القلب ولم يكن شيئا من هذه الاحكام الا بعصيانه فالمادة بالطاعة التي هي صورة من صور الرحمة ومن الجنة تكون طيبة منيرة وبذلك تكون من النور لا بمعنى ان الطاعة كاشفة من كون المادة طيبة بل بمعنى ان الطاعة تقلب المادة الى حقيقتها بمعنى ان الله سبحانه يقلب المادة بالطاعة نورا ويجعلها بها طيبة ويقلب المادة بالمعصية مظلمة ويجعلها بها خبيثة كما قال تعـ بل طبع الله عليها بكفرهم وليس كما توهم المص والاكثر من ان المادة الطيبة خلقت من النور ابتداء واختراعا لا من حيث قابليتها وان المادة الخبيثة خلقت من الظلمة ابتداء واختراعا لا من حيث قابليتها بل لا مدخل لشيء في طيب المادة الطيبة وخبث الخبيثة سوى نفس فعل الله ومشيته خاصة وقد ملئوا من هذا المعنى الكتب والدفاتر والسطور والقلوب والخواطر والصدور وهو غلط لا يؤول الى شيء من الحق بل الحق ما اشرنا اليه والتحقيق ما نبهناك عليه من ان كل ما خلقه الله تعـ فمن مادة متماثلة في اجناس الجواهر وفي انواع الاجناس وفي افراد الانواع فميز بين اجناسها بالمميزات الجنسية وابان بين انواعها بالمميزات النوعية وعين بين اشخاصها وفي افراد الانواع بالمميزات الشخصية وكل شيء من المميزات في المراتب الثلاث امر وجودي حقيقي لا اعتباري وهي حدود قابليات الاشياء للايجاد وبها ميز بينها وبها احدثها وطيبها اى المميز بها طيبا وخبثها اى جعل المميز بها خبيثا لانه تعـ خلق المادة صالحة لكل من الامرين بما جعل فيها من التميز والاختيار فجعل عز وجل ما اجاب دعوته الاجابة الحسنى طيبا باجابته ونورا بقبوله وجعل ما اجاب دعوته الاجابة السوءى خبيثا بانكاره وظلمة بعدم قبوله وما نسمع من احاديثهم ع من انه تعـ خلق ذلك الشيء من النور فمعناه انه خلق مادته بقبولها الدعوة التي امر بها من النور

في بيان ان الجنة جنات

وخلق صورته من الجنة بما اختار من لباس التقوى وخلق ذلك الشيء من الظلمة يعني انه خلق خلق مادته بعد قبولها الدعوة التي امر بها من الظلمة وخلق صورته من النار بما اختاره من لباس المعصية وحيث ان المص لا يفهم الا ان الطيب خلق ابتداء واختراعا طيبا والخبيث خلق ابتداء واختراعا خبيثا قال مشيرا الى اصل الاختراع بانه جيئنا الى هذا العالم من جنة التي هي خطيرة القدس التي قدس بها المقدسون والمراد بالخطيرة القدس الجنة والقدس الطهر يعني انها مقدسة هي وما فيها من الموت والفنا والهرم والسقم والغم والهم والجهل والدثور والزوال والتغير والانتقال والتعب والنصب واللغوب وعن كل ما لا تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وعندنا انهم جاؤا منها في اصل الاختراع وعندنا انهم جاؤا بحقيقة ما هم اهل وان كان كل نعمة ابتداء وبيان السر دقيق يحتاج الى تطويل كلام وقد اشرنا اليه سابقا ومراده بقوله المقدسون ان اهل الجنة من المقربين مجردون عن المواد والصور لاحقون بالارواح القادسة التي لم يدخل تحت كن بل وليسوا من سوى الله سبحانه وهذا كثيرا ما يلوح به ويصرح ونحن قد بينا بطلان هذا كله فيما مضى من هذا الكتاب وفي شرح المشاعر وغيره بل هم كغيرهم من اصحاب اليمين في التركيب من المواد والصور والافتقار الى المدد وان كان بنسبة حالهم وقوله ومنها الى دار الحيوان وجنة الابدان يعني بها رتبة النفس الحيوانية الحساسية الفلكية او النفس الناطقة القدسية التي هي صد العقل لا النفس العليا هي رتبة الفواد فانها الرتبة الاولى السابقة وهم اصحاب اليمين في الجنة الذين نعيمهم في لذات المطاعم من الماكل والمشارب والملابس والمناكح ومنها الى هذا العالم وهو دار العمل بغير جزاء وهذا يريد منه بيان القوس النزولي اجمالا والرجوع في القوس الصعودي على عكس الترتيب على نحو ما اشرنا اليه سابقا وهو قوله ونذهب من هذا العالم الى دار الجزاء ويريد ان الدنيا دار التكليف وعمل بغير جزاء الخ وهو في الظاهر لا باس به على نحو الاجمال والا ففي الحقيقة ان هذه الدار دار تكليف بما تكره النفوس وقد يقع الجزاء فيها لبعض الاعمال لان جزاء الاعمال يقع في دار نوع الاعمال فان كانت دنيوية وقع جزائها في الدنيا كدفع البلايا وادرار الرزق ورفع الالام والفقر وبالعكس في عقوباتها وان كانت برزخية وقع جزائها في البرزخ كنعيم الروح ونعيم الاجسام في القبور وبالعكس في عقوباتها وان كانت اخروية وقع جزائها في الاخرة بانواع النعيم في الجنة وانواع العذاب في النار واما الاخرة ففيها تكليف بما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وذلك لما برهن عليه في محله لان المخلوق لا يتعلق به الايجاد والتكوين والتمكين من التكوين والتمكين من البقاء ولا بقاء الا بالتكليف وهذا مما لا ريب فيه عند اولي الالباب وقوله فمن سلمت مناظرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين يريد بجنة الله تعالى التي يكون نعيمهم فيها مناجاته ولذيذ كلامه وسكر معرفته لانهم مقدسون مجردون من جميع الاكوان وهذا بناء منه على مذهبه من وحدة الوجود لانهم ح ليسوا غير الله وقد بينه في باب اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل والمحسوس بالحاس ونحن قد بينا مرارا ان بطلان هذا القول وبطلان اصل هذه المسئلة راسا وايضا لو كانت الاشياء قبل التكليف وقبل ما يترتب عليه مخلوقة من الجنة ابتداء العادت الى الجنة من دون ان تتصف نفسها وفطرتها بالسلامة من التقصيرات وحسن الاعمال اذ كل شيء يعود الى ما خلق منه ولما ثبت انها لا يعود الى الجنة الا اذا سلمت فطرتها وحسنت اعمالها دل على انها لم تخلق من الجنة الا بسلامة فطرتها وحسن اعمالها فافهم وقوله فالى جنة الله يعني به ان المقربين يرجع امرهم الى جنة الله التي يكون نعيمهم فيها ولذاتهم وشهواتهم بلذيذ مناجاته والنظر الى وجهه الى غير ذلك ونحن قد بينا ان المقربين افضل نعيمهم ولذاتهم المناجات والذكر والنظر ولهم تنعم بالماكل والمشارب والمناكح وان كانت قرة اعينهم وتنافسهم في المناجات بان يسمعوا كلامه وخطابه ويسمع دعائهم ويذكرهم بما يذكرونه ويراهم بما يرونه ولاجل ذلك قال ويطاف عليهم بانية من فضة واكواب كانت قوارير قوارير من فضة قدروها تقديرا ويسقون فيها كاسا كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا وهذه الايات نزلت في سادات المقربين وان اصحاب اليمين لهم حالات كحالات المقربين من المناجات والاستماع والرؤية بنسبة حالهم لاشتراك الفريقين في احكام العبودية وفي الظهور في مظاهر الربوبية كما اشار اليه سبحانه بقوله واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا الا ان كل طايفة تقبل بنسبة جوهرها وطينها وقوله ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها الخ يعني ان من حسن عمله وابيض قلبه رفعه اعماله الى عليين ومن ساء عمله واسود قلبه بقي في سجن طبيعته لثقل اغلال اعماله فحطته الى اسفل سافلين الذي هو محل غضب الله وظاهر كلامه في قوله ويبقى من ساء عمله ان الكل مخلوقون في البعد فرفعت المقربين اعمالهم الى عليين وبقي في مقام البعد من

فى ذكر قائلين بانقطاع تألم العذاب عن الكفار

ساء عملاً اى لم ترفع اعماله وليس الامر كذلك ويحتمل انه اراد بقوله يبقى يعنى يمكث كما تفيده القرائن والمراد بقوله تحت نار غضب الله تحت قاهرية غضب الله التى يظهر عنها التعذيب بنار جهنم وقد اشرنا سابقاً وياتى انشاء الله الى ان الثواب والعقاب متقوما بالاعمال لان الاعمال صور الثواب والعقاب ومادة الثواب والعقاب اشراق من امر الله الذى به قام كل شئ تخصص فى تلك الاشراق بصور الاعمال وهذه الاشراق يحمله امر الله ونهيه القوليان المتعلقان بافعال المكلفين فاذا وافق عمل المكلف امر الله ونهيه خلق تعالى منهما الثواب وان خالف خلق منهما العقاب فالعمل كالفصل لحصص الجنس وكالمشخصات بل هو الجنس والمنوع والمشخص لانه هو فى الحقيقة الصورة ولاجل كون الاعمال صور الثواب والعقاب قال تعالى وما تجزون الا ما كنتم تعملون واصل ذلك ان الامداد والمدد اللذان لا يستغنى المخلوق عنهما لا فى التكوين ولا فى البقاء منحصران فى الرحمة والغضب وامتثال امر الله واجتناب نهيه طريق رحمته ومخالفتهما طريق غضبه فمن اطاع دخل باختياره الرحمة لان ذلك ثمرة عمله ومن عصى دخل فى الغضب باختياره ولانه ثمرة عمله وليس فى الدنيا والآخرة الا دار الرحمة او دار الغضب فمن خرج عن احديهما دخل فى الاخرى وهذا حكم الدارين واهلهما خالدين فيها ما دامت السموات والارض اما اهل الجنة فيتنعمون فيها ابداً ويشتد نعيمهم فيها على مر الدهور المتطاولة بلا نهاية لزيادة النعيم واشتداده ودوامه واما اهل النار فيعذبون فيها ابداً واهل التصوف كابن عربى وعبد الكريم الجيلانى وابن عطاء الله والبسطامى وامثالهم من العامة والخاصة كالمصر على ما نص عليه فى شواهد الربوبية والملا محسن على ما ذكره فى النوادر وغيره وامثالهم قائلون بانقطاع التألم عنهم ورجوع امرهم الى النعيم بالعذاب وهو خلاف نص الكتاب والسنة والاجماع كانهم ما قرؤا قول الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب الاليم او قرؤه وما فهموه واصل هذا توهم ان الله سبحانه عدل لا يجور ولا يظلم العباد ومقتضى العدل انه لا يعذب العاصى اكثر من جزاء معصيته فاذا عصى عشرة سنين لو عذب احدى عشرة سنة مثلاً كان قبيحاً وكان الظالم بمعصيته مظلوماً بمعاقبته اكثر من معاصيه ولان العاصى اذا طال مكثه فى الجحيم كانت طبيعته ملائمة لطبيعة النار فكان معتاداً بها قيل ذلك بالغذا كالجمرة فانها كانت خشبة فاثرت فيها النار واحرقتها حتى كانت من نوعها فانست بها بحيث لو اتاها ما ينافى النار والاحراق كالماء اطفاءها وافسدها وكذلك اهل النار بعد تطاول الدهور وانقلاب طبائعهم كطبيعة اهل النار لو ادخلوا الجنة تألموا بها ولحوقتهم كما نفروا النار اهل الجنة لو كانوا فيها ولان الله سبحانه قال وهو اصدق القائلين ورحمتى وسعت كل شئ ولا شك انهم من الاشياء فتسعهم الرحمة الواسعة ولانهم خلقوا من النار فاذا عادوا اليها عاد البعض على كله والشئ لا يحرق نفسه واما تألمهم فى دخولهم مع انهم اشياء والرحمة تسع كل شئ وانهم من النار خلقوا والشئ لا يحرق نفسه فقد خرج بدليل خاص وقضاء مرم وامثال هذه التوهمات وهذا اصل منتقض واصل منهدم وقد اجبنا عن هذا وامثالها فى رسائلنا بما الامر له عند كل من له ادنى عقل واقرب فهم ومنه على جهة الاقتصار ان العدل الحق تعالى لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون فان النيات والعزمات اعمال حقيقية واعمال الجوارح آثارها فان من نظر الى احاديث اهل العصمة ع وعرفها ظهر له ان الاخبار الدالة على ان نية المعصية انما لم تكتب معصية اذا نواها ولم يفعل وكانت النية نية الاعمال الجوارح وتركها ولم يعملها فانه لا تترتب عليها احكام الشرع فى الدنيا اما لو كان المانع له من الفعل عدم التمكن منه فانه يكون يوم القيمة فاعلاً لها ومؤاخذاً بها وهذا مما لا ريب فيه كما صرحت به الاخبار واتفقت عليه الفرقة المحقة من ان القائم عجل الله فرجه وسهل مخرجه يقتل قتلة الحسين ع ومن رضى بافعالهم الى يوم القيمة قصاصاً وقد ورد ما معناه ان رجلاً لو قتل رجلاً فى المشرق ورضى رجل بذلك فى المغرب كان شريكاً فى دمه ويؤاخذ به ويجرى عليه حكم القاتل ولاجل ذلك ورد انه انما خلد اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى النار بنياتهم يعنى ان اهل الجنة فى نياتهم انهم لو بقوا فى الدنيا ابد الابدين انهم يطيعون الله ولا يعصونه واهل النار فى نياتهم انهم لو بقوا فى الدنيا ابد الابدين انهم يعصون الله ولا يطيعونه فبذلك العزم وتلك النية خلدوا وذلك حيث سادت النية العمل وقامت مقامه وكذا ما مثلنا به من مثال الاعمال المنقوش فى غيب مكان الفعل ووقته كما تقدم فراجع فعلى هذا لا فرق بين اول دخولهم الجنة وبين ما بعده واما ملائمتهم للنار وانقلاب طبائعهم بطبعها حتى كانوا بعضاً منها فليس بصحيح لانهم لو كانوا كذلك لم يكونوا اياهم لانهم انما تميزوا منها بالمميزات التى هى اجزائهم فانهم مركبون من [illegible] جنسية او نوعية او شخصية ومن صورة صبغهم فيها بصبغ الغضب ولو كانوا بعضاً منها لا تميزوا منها ولا فى انفسهم بل مقتضى حكم بقاء [illegible]

في بيان ان النار اعظم المخلوقات

يخفف عنهم من عذابها تمايزهما دائما وعدم اتحادهم بها ابدا بل كلما تطاولت الدهور قوي تباينهم التي هي المميزة لهم
فلا اتحاد بينها وبينهم اصلا واما ان رحمته وسعت كل شيء فحق ولكنها تسع كل شيء بقسميها الفضل والعدل فتسع المؤمنين
بقسم الفضل الذي هو الرحمة المكتوبة فسأكتبها للذين يتقون وتسع المنافقين والمشركين بقسم العدل على انها لو اريد
منها معنى ما ارادوا لما تألم احد لا في الدنيا ولا في الاخرة ولما اصاب احدا من الخلق شيء من المكاره لان المكاره بجميع انواعها
من فيح النار كما اشرنا اليه سابقا وقولهم ان تألم اهل النار عند دخولها انما هو لدليل خاص غلط فان الدليل الدال على التألم
اولا دال على التألم اخرا بل بجميع الادلة من الكتاب والعقل دالة بصريحها على دوام التألم واستمراره واشتداده على مر الدهور واما
ان الشيء لا يحرق نفسه فاولا اهل النار ليسوا بعضا منها وان كانت صورهم من صبغ جهنم كما ان الانسان خلق من التراب وليس بعضا
من الارض مع ان الارض تبليه فكما ان الارض تأكل من خلق منها كذلك النار تأكل اهلها وان كانوا مخلوقين منها ولو كان الامر كما توهموا
لما احرقتهم اول دخولهم وقوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد يشير الى ما ذكره الله تع
وفي الاية توهمان الاول قد توهم قوم ان السموات والارض تبدل وتغير وتكشط فما معنى ذكرها لاهل الجنة والنار في تعليق
دوامهما على دوامهما والثاني فتوهم ان الاستثناء ينافي الدوام والجواب ان السموات والارض انما تبدل لان تبدل تصفية كما
تبدل اجساد المكلفين بالكسر والتصفية من غير ان ينقص منها شيء او يبدل شيء منها بشيء اخر بل هي بعينها تعود وكذلك
السموات والارض لقوله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد ثبت بالادلة القطعية عقلا و
نقلا ان اجساد اهل الدنيا هي بعينها اجساد اهل الاخرة لانها بنفسها تعاد لا بصورها كما توهمه [illegible] ولا بدل لها وانما تعاد
عين موادها بنفسها من غير تبديل في نفس المادة وان تغيرت الصور عند كسرها وتصفيتها وصوغها فكذلك السموات والارض
والجواب عن الثاني ان الاستثناء قيل فيه انه جار على جهة التعليم للعباد بان لا يقولوا الا مع الاستثناء كما قال سبحانه لنبيه
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقيل انه تاديب للعباد والفرق بينه وبين الاول ان هذا محض تاديب
ليتأدبوا والاول ارشاد لهم ليتم لهم مرادهم وقيل بل هو تعليق الخلود والدوام على مشية الله عز وجل لانه سبحانه لو شاء افنى
الجنة والنار ومن فيهما وقيل ان الجنة منذ خلقت لم تخل من ارواح المؤمنين ولم تخرج روح من الجنة الا عند معصيتها فانها
حال المعصية خارجة من الجنة داخلة في النار حتى يتوب فتخرج من النار وتدخل الجنة وكذا النار فاستثني حال معصية اهل
الجنة وحال الطاعة اهل النار وقيل الاستثناء لحالهم في الدنيا فان المؤمنين في الدنيا لم يكونوا في الجنة والمنافقون في الدنيا
لم يكونوا في النار وقيل ان الجنة في الحقيقة هي الطاعة في الدنيا والنعيم في الاخرة والنار هي المعصية في الدنيا والعذاب في الاخرة
وقيل المراد بالجنة في الاية جنة الدنيا والنار فيها نار الدنيا والذي افهم من اثار اهل العصمة ع ان الثلثة الاول كلها مرادة في الاية
والثلثة التي تليها مرادة من الاية ومآل معناها واحد والسابع مراد ظاهره في البرزخ وباطنه في الاخرة فلاحظ **قال** قال
بعض اهل الكشف اعلم عصمنا الله واياك ان النار من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر
جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي الحرور والزمهرير ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته وبين اعلاها واسفلها
مسافة خمس وسبعين مائة من السنين وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر فيها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها كما
قال تع وقودها الناس والحجارة وقوله فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ومن اعجب ما روي عن النبي ص انه كان
قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال ص اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال ص حجر القي
من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار
منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال رسول الله ص الله اكبر فعلمت الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك وانه
منذ خلقه الله يهوي في جهنم فلما مات حصل في قعرها فقال تع ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فانظر ما اعجب كلام
الله وما احسن تعريف النبي ص لاصحابه **اقول** هو كما قال ان النار من اعظم المخلوقات ولكن ليست اعظم المخلوقات لانها خلقت
من غضبه تستجير بالله من غضب الله وغضب الله اعظم من النار وان جهنم لا تزال خائفة وجلة من غضب الله ورحمته تع
اعظم من غضبه كما قال تع عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وقال تع سبقت رحمتي غضبي نعم النار من المخلوقات

فی بیان ان النار اعظم المخلوقات

العظیمة فاعظم فی کلام المص صفة مضافة الی موصوفها والنار استجیر بالله منها لها سبعة ابواب کل باب یسمی باسم مخصوص کما تقدم من ان الله سبحانه جعلها سبع درجات اعلاها الجحیم یقوم اهلها علی الصفا تغلی ادمغتهم کغلی القدور بما فیها والثانیة لظی نزاعة للشوی تدعو من ادبر وتولی وجمع فاوعی والثالثة سقر لا تبقی ولا تذر لواحة للبشر علیها تسعة عشر والرابعة ومنها یثور بشرر کالقصر کانها جمالة صفر تدق من صار الیها مثل الکحل فلا یموت الروح کلما صاروا مثل الکحل عادوا والخامسة الهاویة فیها ملوک یدعون یا مالک اغثنا فاذا اغاثهم جعل لهم آنیة من صفر من نار فیه صدید ماء یسیل من جلودهم کانه مهل فاذا رفعوه لیشربوا منه تساقط لحم وجوههم فیها من شدة حرها وهو قول الله تعالی وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ومن هوی فیها هوی سبعین عاما فی النار کلما احترق جلده بدل جلدا غیره والسادسة السعیر فیها ثلثمائة سرادق من نار فی کل سرادق ثلثمائة قصر من نار فی کل قصر ثلثمائة بیت من نار فی کل بیت ثلثمائة لون من عذاب النار فیها حیات من نار وعقارب من نار وجوامع وسلاسل من نار واغلال من نار وهو قول تعالی انا اعتدنا للکافرین سلاسلا واغلالا وسعیرا والسابعة جهنم وفیها الفلق وهو جب فی جهنم اذا فتح اسعر النار سعرا وهو اشد النار عذابا واما صعود فهو جبل من صفر من نار وسط جهنم واما اثام فهو واد من صفر مذاب تجری حول الجبل فهو اشد النار عذابا وقد تقدم من تفسیر القمی وانما اعدت ذکره لما فیه من الموعظة لمن کان حیا فجهنم اعظم الابواب السبعة واسفلها واشدها وادلاها باهلها وابعدها قعرا وانما سمیت جهنم بهذا الاسم لشدة عمقها وبعد قعرها وفی اللغة یقال بئر جهنام اذا کانت بعیدة القعر وقوله وهی تحوی الحرور والزمهریر یعنی ان النار اجارنا الله منها تجمع جمیع المکاره ومن جملتها المکاره المتقابلة المتضادة کالحرارة والبرودة فی اخر مراتبها الممکنة فتحرق بحرارتها الناریة والزمهریریة وضابط العبارة عن مراتب مکارهها ان کل شیء مکروه فی الدنیا اذا اشتد وتناهی بحیث یکون قاتلا فی الدنیا کالحرارة والبرودة والمرارة والملوحة والضیق والخوف والهم والغم والوحشة والفراق والجوع والعطش والخزی والندامة وامثال ذلک من المکروهات اذا تناهی وضوعف اشتداده القاتل اربعة الاف مرة وتسعمائة مرة کانت شدته مساویة لما یماثله فی النار وقس علی هذه النسبة جمیع مکاره الاخرة الی امثالها من مکاره الدنیا وقول المص ففیها الحر علی اقصی درجاته والبرد علی اقصی درجاته یصدق علی ما اشرنا الیه فی الجملة واما التقدیر الذی ذکرناه فشیء لا یعرفونه وان مروا علیه فی احادیث اهل البیت ع وقوله وبین اعلاها واسفلها مسافة خمس وسبعین مائة من السنین یدل علی ان عمقها الاعظم هذه المسافة وهذا ومثله لا یعلم الا من الاحادیث وانا الی الان ما وقفت علی ما یدل علی هذا الخصوص ولا انکره الا اعلم ولکن المستفاد من الخبر المذکور بعد هذا الکلام مع ما ذکر من ان عمقها یتقدر بقدر مبلغ الهاوی فیها بحرکة اعماله لا بقدر عمره کما هو ظاهر الخبر المذکور اذ لو عملنا بظاهره لزم ان یکون رتبة ذلک الیهودی درکة من النار لا یبلغها من نقص عمره عن السبعین السنة وان کان اعظم جرما واشد معصیة منه وهذا مخالف للواقع فان بعض المنافق من دلت الاخبار المتفق علی صحتها وصحة معناها علی ان له درکا فی جهنم لم یکن فیها درک ابعد منه مع ان عمره لم یبلغ السبعین ولکنه تکلف للمعاصی بما لا تقتضیه طبیعته کما اشار الیه تع فی قوله فی حقه انه کان ظلوما جهولا والیهودی المذکور فی الحدیث الاتی جری فی معاصیه علی مقتضی طبیعته فساوی سیره عمره کما یساوی هوی الصخرة ثقلها فانک اذا القیت صخرتین کبیرة وصغیرة من اعلی المنارة وصلت الکبیرة الارض قبل الصغیرة لان سیرهما فی النزول بمقتضی طبیعتهما ولو انک القیتهما معا دفعة واحدة الا انک دفعت الصغیرة بیدک بقوتک والکبیرة وقعت بغیر دفع وصلت الصغیرة الارض قبل الکبیرة لان الکبیرة نزلت بطبعها والصغیرة نزلت بتکلف من دفع یدک مع ثقلها من نظر بفؤاده من دلیل الحکمة فهم من حدیث الهدة وحدیث الیهودی وحدیث المنافق الظلوم الجهول ان عمق النار قدر سیر الواقع بمعاصیه واعماله السیئة فیها فکل واحد من اهلها بلغ قعرها ای حقه ولا تقدر فی نفس الامر سبعین عاما ولا بخمس وسبعین مائة سنة علی ان اهلها یتضاعف عذابهم علی مر الدهور فیتغیر قعرها الکل واحد منهم فی کل وقت ولیس لهذا الامتداد انقطاع ابدا وکذلک حکم الجنة مع اهلها فی نعیمهم فهنیئا لاصحاب النعیم وسحقا لاصحاب السعیر وقوله وهی دار حرورها هو المحرق کالسموم والسموم انما صار حارا لانه هو امر علی اودیة النار فکان حارا الا فهو الهواء الذی اذا مر علی الزمهریر کان باردا وانما هی عنصر برأسه خلقه الله من غضبه کما ان النار العنصریة خلقها من حرکة فعله وایجاده النار المذکورة نستجیر بالله منها علی انواع مختلفة منها نار لا تنطفی ابدا الا انها تاکل من نفسها فبعضها یاکل بعضا فیظهر جزء فی الجزء الذی قبله وهذا الاکل یاکله غیره وهکذا فاذا التقی الجزءان طلب کل واحد منهما اکل الاخر فیاکل القوی الضعیف والثانی الاول زهده شدة لا یوصف وحدة لا تتکیف وجمرها الذی یشتعل منه فیه الناس العاصون لله والحجارة والمراد بالحجارة التی نوقد

فی بیان ان النار اعظم المخلوقات

بها حجارة الکبریت لانّها نار جامدة اذا مسّها النّار وذابت نارا وایضا المراد بها قلوب المنافقین والکفّار والمشرکین فانّ حقیقتها
حجارة من نار تصلّبت بطبخ حرارة النّار ورطوبة الحمیم وقد اشار الی معنی ما قلنا قوله تعالی ثمّ قست قلوبهم من بعد ذلک فهی کالحجارة او
اشدّ قسوة بلحاظ ما ذکرنا سابقا اشارة الی ما ذکره بعض العلماء من انّ المشبّه عین المشبّه به فی القرآن وفی الاحادیث المنقولة عن
النّبیّ صلی الله علیه و آله باللّفظ وقد اقمنا علیه البرهان فی محلّه فی بعض کتبنا فعلی هذا یصیر المعنی فی الآیة فهی الحجارة او اشدّ قسوة ای بل اشدّ قسوة
وذلک لانّ ذلک القلوب الخبیثة هی منشاء النّار وهی الموجّجة لها وهی طعامها وقد اشار سبحانه فی قوله انّکم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنّم الی نکتة عجیبة حیث قال حصب جهنّم ولم یقل حطب مع انّ المراد به الحطب کما فی لغة الحبشة وعن الفرّاء انّ الحصب فی لغة الیمن الحطب
لانّ الحاء والصّاد من اسم الحصی اعنی الحجارة والحاء والباء من اسم الحطب والحاء مشترکة بین الاسمین لانّ المشرکین وما یعبدون من
الاصنام الظّاهرة والمنافقین وما یعبدون من الاصنام الباطنة صفتهم وحالهم فی النّار کصفة الحطب وحالته فی النّار فی الاشتعال
بمعنی انّها تشتعل فیهم کاشتعالها فی الحطب وکصفة الحصی وحالته فی النّار من البقاء وعدم الفناء فلا یکونون رمادا فیفنون وینقطع
عذابهم بل یبقون کالحجارة وتشتعل بهم النّار کالحطب بناء علی انّ الالفاظ بینها وبین المعانی مناسبة ذاتیة کما هو الصّحیح ویتناول
اسم الاحجار ایضا الاصنام المتّخذة من الحجارة کما ذکره المصنف وامّا الاصنام المتّخذة من المعادن فیمکن ادخالها فی الاحجار من حیث انّها
لا تجیب داعیها ولا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضرّ فهی کالاحجار وان کان بعیدا من مفاد کلامه وامّا اذا ارید بالاحجار المعنی الاوّل
والثانی صدق علی الکلّ بلا منافاة وفی الاحتجاج عن امیر المؤمنین علیه السلام لقد مرّ نا مع رسول الله صلی الله علیه و آله بجبل واذا الدّموع تخرج من بعضه
فقال له ما یبکیک یا جبل فقال یا رسول الله کان المسیح مرّ بی وهو یخوّف النّاس بنار وقودها النّاس والحجارة فانا اخاف ان اکون من تلک
الحجارة قال لا تخف تلک الحجارة الکبریت فقرّ الجبل وسکن وهدأ وفی تفسیر القمّی عن الصّادق علیه السلام قال انّ نارکم هذه جزء من سبعین جزءا
من نار جهنّم وقد اطفئت سبعین مرّة بالماء ثمّ التهبت ولولا ذلک ما استطاع آدمیّ ان یطفئها وانّها یؤتی بها یوم القیمة حتّی توضع علی النّار
فتصرخ صرخة لا یبقی ملک مقرّب ولا نبیّ مرسل الّا جثا علی رکبتیه فزعا من صرختها اقول وهذا الحدیث الاخیر یشیر الی العدد الّذی اشرنا
الیه فی نسبة مکاره الدّنیا الی مکاره الآخرة وانّ رتبته ما تبلغ حدّا اقلّ منها فی شدّته اذا ضوعف شدّته اربعة الاف مرّة وتسع
مائة مرّة ساوی نظیره من مکاره الآخرة لانّ قوله علیه السلام جزء من سبعین جزءا من نار جهنّم یراد منه الشعاع المعبّر عنه بالفاضل فی بعض الاخبار
وقوله وقد اطفئت سبعین مرّة بالماء اشارة الی الشعاع الشّعاع وفاضل الفاضل فالاصل فی الآخرة وشعاعه فی البرزخ وشعاع
الشّعاع فی الدّنیا فافهم ولمّا کان الجمر المعروف هو الباقی لهم من الحطب بعد ما تحرقه النّار فهو میراث الحطب بعد ذهاب صورة النّوعیة
وکان حطب جهنّم النّاس والحجارة فقد تمّت علیهم کلمة الله بان یعید منهم ما اکلته النّار لیذوقوا العذاب کما انّ اجسامهم واجسادهم وافئدتهم
وقلوبهم الّتی هی حطب جهنّم فی الحقیقة هی جمرها الان اجسامهم بعد حرقها تورث امثالها باعادتهم لانّها عین الاولی وکذلک الاجساد
تورث اجسادا والافئدة تورث افئدة والقلوب تورث قلوبا کلّها ای هی عین الاولی وفهم الحطب وهم الجمر والّذی تفیده الادلّة النّقلیّة
عنهم علیهم السلام انّهم حالتین حالة الحطب وحالة الجمر علی التّعاقب من غیر فصل ولا استقرار ففی حالة الاعادة هم حطبها وفی حالة الاحالة و
الاحراق هم جمرها وقوله من غیر فصل ولا استقرار تنبیه علی نکتة وهی انّهم لو حصل لهم استقرار فی الاحراق انا ما لادرکوا التّخفیف ولو
حصل لهم استقرار فی حال الاعادة لانقطع عنهم التّألّم انا ما الانّ تالّمهم انّما هو بتقطیع اعضائهم واذابة اوصالهم فلو فقدوا التّقطیع و
الاذابة انقطع عنهم التّألّم ولو فقدوا الاعادة لاستراحوا فی العدم ولکن الاعادة والاحراق والتّقطیع تجری علیهم علی نحو السّیلان و
الاتّصال من غیر فصل ولا استقرار وان کان علی التّعاقب ومثاله فی الشاهد تعاقب اللّیل والنّهار فافهم وقوله والجنّ لهبها یشیر به
الی اصل ذلک عنده من جهة انّ الجنّ خلقوا من مارج من نار وهو النّار الخالصة من الدّخان فکما انّ عصاة بنی آدم هم جمر النّار کذلک
عصاة الجنّ هم لهبها فامّا کون عصاة بنی آدم جمر النّار فیتّجه فی الاعتبار علی نحو ما ذکرناه من انّ الجمر ما بقی من الحطب المحترق بالنّار وهو
حال التّقطیع والاحالة وهم الحطب حال الاعادة والتّبدیل وهنا شیء یشکل وهو انّ اللّهب اقوی اجزاء النّار واشدّ احوالها وهو المحرق
لا المحترق فاللّهب اقوی من الجمر لانّ الجمر بقیّة المحترق والنّاس فی الاحوال النّاریّة اقوی من الجنّ لانّ النّاس جامعون لمراتب الملائکة و
الشیاطین والجنّ ولهذا کان الانسان اکمل المخلوقات واشرفها اذا اطاع واخبثها اذا عصی واشرّها کما قال تعالی لقد خلقنا الانسان
فی احسن تقویم ثمّ رددناه اسفل سافلین فالمناسب فی التاویل العکس والجواب انّ المراد باللّهب هنا النّاشی المتفرّع من الجمر لا اللّهب الّذی

اهل ؟

في بيان الجنة والنار

هو اصل النار فان ذلك هو الكامن في الجمر وذلك هو الجنس اليسرى من الانسان واللهب المأوّل من الجن منفرع من الجمر فلا يكون هذا
الثاني اشد من الجمر لانه هو لهب الجمر كما ورد في ردّ مغالطة ابليس حين قال انا خير منه اي من ادم خلقتني من نار وخلقته من طين بانه
كذب ففي تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع كذب ابليس ما خلقه الله الا من طين قال الله عز وجل الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا
قد خلقه الله من تلك النار ومن تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين فالمارج الذي هو من اللهب من النار الخالص من الدخان الذي
خلق الله منها الجان خلقه الله من الشجر الاخضر وتلك الشجرة التي خلق منها النار التي خلق منها الجان خلقت من الطين فالجمر هو المجاز
للنار واللهب فهو الانسان المارج لها لانها خلقت من غضب الله يعني مادتها وصورتها من عمل الناس العاصين واللهب المذكور خلقت
منها مادته وخلقت صورته من عمل الجن فارتفع الاشكال وضعف الاحتمال هذا على فرض صحة الوصفين من ان بني ادم جمرها والجن
لهبها كما يدل عليه الاعتبار والتأويل وقول المص وقوله فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون استشهادا بالايتين على كون الناس
والجن وقودها النار على خصوص كون بني ادم جمرها والجن لهبها وقوله ومن العجب ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا
هدة عظيمة فارتاعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة
والان وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة الخ اعلم ان المص عجب من ظهور وصول الهوي الى نهايته في المحسوس مع كون الوصول
صوريا معنويا وانما كانت له هدة لسرعة ذلك الهوي بسبب قوة ميل بنيته وطبيعته الى معاصي الله الكبائر التي هي ثمرات النار وسخط
الجبار بما هي عليه من العذاب وانما كان سريع الهوي لثقل بنيته وانما ثقلت بنيته لخاصيتها في ارادة المعاصي وتبذخه بها وعدم التفات
نفسه الى الله والى جهة طاعته فلهذا كان بغفلته وانهماكه في معاصيه حجرا ثقيلا لاجتماع مشاعره في جهات المعاصي واعلم انه روي ما
معناه ان النبي صلى الله عليه وآله كان يرعى الغنم قبل النبوة فسمع هدة عظيمة وحصات الغنم ولما نزل عليه جبرئيل ع بعد النبوة سئله عن تلك الهدة
فقال هذه صوت صخرة القيت في جهنم منذ سبعين سنة والان وصلت الى قعر جهنم واخبره انه يهودي مات وعمره سبعون سنة و
الرواية التي ذكرها المص انه منافق ويحتمل الاتحاد بالتجوز في احد الوصفين وفي العوالم في حديث المعراج انه صلى الله عليه وآله قال سمعت صوتا افزعني فقال
لي جبرئيل تسمع يا محمد قلت نعم قال هذه صخرة قذفتها على شفير جهنم منذ سبعين عاما فهذا حين استقرت قالوا فما ضحك رسول الله صلى الله عليه وآله
[illegible] في ثلاثة اوقات متباينة ظاهرا [illegible] الا ان يكون حكاية عن واقعة واحدة سمعها في وقت
واحد قبل البعثة وبعد البعثة وفي ليلة المعراج قبل ان يصل السماء الدنيا فاذا اراد احد من اهل العجب ان يعجب فليعجب من هذا لا مما ذكره المص
لان العجب من هذا الفعل الربوبي حيث شهد كل شيء مما كان ومما يكون منذ خلق الله القلم الذي هو عقل الكل الى ما لا نهاية فيما يكون
كل شيء في وقته بل وما قبل العقل فان الله سبحانه شرفه وعرج به الى ملكوته فاشهده خلق السموات والارض وخلق نفسه التي هي قبل
العقل بما لا يكاد يتناهى لانه حين كان في مقام قاب قوسين في عروجه اشهده العقل حين خلقه الله وانهى اليه علمه ثم حين كان في
مقام او ادنى اي بل ادنى اشهده خلق نفسه وعرض اياها فهناك عرف ربه وبالجملة اشهده ليلة المعراج كل شيء في اول وقت كونه الى
اخر انتهائه وانهى اليه علمه من جميع ما كان وما يكون مما هو محتوم الكون من الدنيا والاخرة الا انه في جريتين كما اشار صلى الله عليه وآله في حديث العيون
المذكور في المعراج قال في شان البراق حين سار عليها ليلة المعراج فلو ان الله تعالى اذن لها لجالت الدنيا والاخرة في جرية واحدة
فلما لم ياذن لها الا في جريتين جالت الدنيا في جرية والاخرى في جرية فافهم الاشارة واعجب ان كنت تعجب من شيء مما اشرنا اليه في قوله
على كون كل شيء وبدئه حين انشاءه سبحانه من عالم الغيب والشهادة من جميع وجود الممكنات الكائنة والمحتومة مما لم يكن وقوله قال
تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار يشير به الى الاستشهاد على ان ذلك المنافق بلغ اسفل قعر النار والحق ان [illegible]
الذين بلغوا الدرك الاسفل من النار على جهة الحقيقة ليس كل منافق بل هم منافقون مخصوصون والاية نزلت فيهم وسائر المنافقين
دخلوا فيها بالتبع ودركهم اسفل من النار اضافي وليس السبعون السنة غاية اسفل النار اذ اسفلها غير متناه وقوله [illegible]
الله الخ بيانه كما في دعاء النبي ادريس ع يا عجيب فلا تنطق الالسن بكل الائه وثنائه واما التعجب من حسن تعريف النبي صلى الله عليه وآله فكيف لا يكون
كذلك واعظم من اثنى عليه في كتابه في قوله وانك لعلى خلق عظيم لسراجا ومنيرا **قال** قاعدة في ان حقيقة الهية اي اظهرت الجنة
والنار والاشارة الى ابوابها اعلم ان لكل معنى من المعاني الذاتية حقيقة اصلية ومثالا ومظهرا فالانسان مثلا حقيقة كلية و
هو الانسان العقلي مظهر اسم الله وكلمته والروح المنسوبة اليه في كلمة القيها الى مريم وروح منه ونفخت فيه من روحي ولها امثلة جزئية

مصدر ماية

اليه

واو

في بيان الجنّة والنّار

وافراد شخصية كزيد وعمرو ولداية مظاهر كالمشاعر والالواح الذهنية فكذلك للجنّة حقيقة كلّية هي روح العالم مظهر للاسم الرّحمن
لقوله تعـ يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا **اقول** يريد انّ لكلّ شئ حقيقة ومظهرا ومثالا فالحقيقة يطلق على ما به الشئ هو هو
على معناه العقلي اعني حقيقته في مرتبة العقول لا المعنى التعقلي الاشراعي وعلى حقيقة الشئ من ربّه وهو المسمّى بالوجود عند الحكماء
والعارفين وبالنور وبالفؤاد في الائمّة عم والظاهر انّه يريد بهذه الحقيقة حقيقة العقلية لا التعقليّة ولهذا قال وهو
اخبار صح
الانسان العقلي والمظهر معناه عند كثير انّ الظاهر اشرق عليه والحقّ انّ المظهر هو ما يظهر به الظاهر فمعنى حقيقة الانسان
هي مظهر اسم الله انّ اسم الله الّذي هو اثر فعل الله تعـ وتاكيده ظهر بتلك الحقيقة اي اشرق نورا هو تلك الحقيقة وان اراد بتلك الحقيقة
الحقيقة الاولى اعني النّور المحمّدي صـ فمعنى كونه مظهر الاسم الله انّه اثر فعل الله وتاكيده ويراد بالاسم الفعل فان قلت كيف يكون نوره صـ
خير خلق الله وهو اثر فعله والفعل من الخلق والمؤثّر افضل من الاثر قلت انّ مادّة النّور الّذي هو نور الانوار صـ اخترعها الله
بفعله لا من فعله وصوّره بصورة فعله كما انّك اذا كتبت كلمة فمادّتها من المداد الّذي عملته بفعلك لا من فعلك وفعلك انّما
[illegible] بنفسه لاجل ايجاد الكلمة وايجاد مادّتها فهي علّة غائيّة لفعلك وان صدرت بفعلك وكونها متوقفة على فعلك لا
يستلزم افضليّته عليها وكذا تصويرها بصورة فعلك لانّك صوّرت الفعل لغاية ما ينبغي لتصوير مفعولك لانّ الفعل انّما هو
لاجل المفعول ففي الحقيقة وان كانت علّة ايجاده نفسه فهو في نفس الامر مقصود لغيره ولذا ورد في الحديث كما في تفسير العيّاشي
عن محمد بن عذافر الصيرفي عمّن اخبره عن ابي عبد الله ع قال انّ الله تبارك وتعـ خلق روح القدس ولم يخلق خلقا اقرب اليه منها وليست
باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرا [illegible] اليها فالقاه الى النجوم فجرت به يعني انّ روح القدس اقرب خلق الله اليه من جهة الوحي لا
[illegible] ومن خلق الله من هو اكرم على الله منها كمحمّد صـ وآله ع فعلى راي المصـ كما ذكره في المشاعر انّ المراد بروح القدس فعل الله ويجب
على تفسير ما وجّهناه وعلى رايناه انّ المراد بروح القدس الملك الّذي هو من امر الله اعني عقل الكلّ او جبرئيل فيكون هذا الحديث شاهدا
[illegible] من افضليّة المفعول على الفعل وان كان الفعل اقرب لكونه مقصودا بالعرض والمفعول بالذات والظاهر انّ المراد
[illegible] الحديث الائمّة ع وسيّدهم [illegible] يعني انّه يامر الملك ان يلقي اليهم ما شاء من امره ويامره عن الله تعـ ان يلقي
[illegible] بيته ع لانّهم الحفظة والمراد من اسم الله اسم فعله لانّ ذاته مقدّسة لا تسمّى ولا فائدة في التسمية لانّه تعـ لا يشتبه على
نفسه فيحتاج الى ان يميز نفسه بعلامة ولا يدركه ما سواه ليسمّي له نفسه وانّما سائر اسمائه لتميز جهات افعاله وهيئات مفعولاته
[illegible] الاذيان من سائر افعاله والحيّ من مفعولاته والقيوم لتميز الاقامة من سائر افعاله والمتقوّم من سائر مفعولاته وكلّ
[illegible] الانسان مظهرها مثل ما تقدّم ومعنى كونها كلمة انّها مفهمة لمطلوبه عزّ وجلّ انّ معنى الكلام
[illegible] الرّوح المنسوب اليه في الاية الروح التي خلقها وقدّسها عن الرّذائل وطهّرها من الارجاس ونسبها اليه تعالى
[illegible] في آدم وعيسى وغيرهما من [illegible] وهي المسمّاة بروح القدس وبروح عن امره وهي عندنا روحان روح
[illegible] عقل الكلّ ويعني بامر الله تعـ نورا الّذي نور الانوار صـ ان اريد ان تقوم الرّوح بالامر تقوّما ركنيا وان اريد
تقوّمه به تقوّم [illegible] الامر فعل الله وروح القدس وهو النّور الاصفر الثاني من اركان العرش اعني الرّوح الكلّي فمعنى كون الانسان
مظهر [illegible] اشراقا وكونه مشتقا ومعنى كونه في رتبة التشخيص مثالا انّه كان صورة ومركبا للانسان العقلي كما قال علي ع في بيان معرفته
بالنورانية [illegible] الى ان قال [illegible] على لسان عيسى ابن مريم في المهد وانا آدم وانا نوح وانا ابراهيم وانا موسى وانا
عيسى وانا محمّد صـ انتقل في الصّور كيف اشاء من رآني فقد رآهم ومن رآهم فقد رآني ولو ظهرت للنّاس في صورة واحدة لهلك
في النّار [illegible] يزول ولا يتغير وانا عبد من عباد الله الحديث يعني انّهم امثاله ظهر فيهم كلّ واحد من الانبياء ظهر فيه بوجه
قال تعـ ولمّا ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدّون اي بمثل لعلي ابن ابي طالب ع وفي الكافي عن ابي بصير قال بينا رسول الله
ذات يوم جالس اذ اقبل امير المؤمنين ع فقال له رسول الله صـ انّ فيك شبها من عيسى ابن مريم ولولا ان تقول فيك طوائف من امّتي
ما قالت النصارى في عيسى ابن مريم لقلت فيك قولا لا تمرّ بملاء من النّاس الّا اخذوا التراب من تحت قدميك يلتمسون بذلك البركة
[illegible] فغضب الاعرابيان والمغيرة بن شعبة وعدّة من قريش معهم فقالوا ما رضي الّا ان يجعل ابن عمّه مثلا الّا عيسى ابن مريم فانزل الله على
نبيّه صـ ولمّا ضرب ابن مريم مثلا الى قوله لجعلنا منكم يعني من بني هاشم ملائكة في الارض يخلفون الحديث فعيسى هو مثل علي
كما قال تعـ ان هو اي عيسى الّا عبد انعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني اسرائيل لا كما توهّمه من فهم الجنس من قوله انّ فيك شبها من

في بيان الجنة والنار

عيسى ابن مريم والحاصل المثال للانسان الحقيقي هو الانسان الظاهري المحسوس وهو قول المص ولها امثلة جزئية اى لتلك الحقيقة
وافراد شخصية كزيد وعمرو ولكن هنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الشيء الجزئي كزيد وعمرو وهو الانسان المحسوس له حقيقة جزئية
عقلية ذاتية غير العقلية وتلك الحقيقة الجزئية لزيد غير الحقيقة الجزئية التي لعمرو ومتميزة منها بمشخصات عقلية وجودية كالحصة
الماخوذة من الخشب للسرير والحصة الاخرى للباب واما قبل الاخذ فليس ثم حصة من الخشب للسرير والباب وانما الموجود
الخشب الصالح لكل شيء والحقيقة لا يكون مثالها جزئيا لان الجزئي مثال للحقيقة الجزئية او بوجه من وجوه الكلية فان لكل الكليّة ع
الجزئي حقيقة جزئية لا كلية لان الحقيقة حصة من الكلية متميزة عن غيرها من الحصص واما قوله تعم كان الناس امة واحدة
فانهم متمايزون فيما بينهم وانما الاتحاد قبل بعث النبيين في جهات التكليف وقبول موجبات السعادة والشقاوة في الخلق الثاني و
قوله وله ايضا مظاهر كالمشاعر والالواح الذهنية يعني للانسان الجامع للانسان العقلي والحسي مظاهر كالمشاعر التي يشعر بها
منه ع اقول الحق ان المشاعر منها ذاتية وهي حقائق مراتبها ومنها مظاهر لتلك الحقائق فاعلى المشاعر الفؤاد وهو الوجود والنور الذي خلق
الانسان عنه مادته الاولى وذلك حقيقة الانسان في البدء والذكر الاول وهو مدرك المعرفة ومظهره ادراك الشيء بلا كيف و
لا اشارة واوسط المشاعر القلب وهو العقل الجوهري وهو حقيقة معنى الانسان وهو مدرك المعاني ومظهره تعقل المعاني المجردة
عن المدة الزمانية والمادة العنصرية والصورة الجوهرية والمثالية واخر المشاعر النفس والخيال وهو مدرك الصور ومظهره تخيل
الصور الجزئية المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية فالمظاهر ادراكات المشاعر لا نفس المشاعر كما توهم وقوله فكذلك للجنة
حقيقة كلية هي روح العالم اقول اما استدلاله بالانسان فحق لانه الاية التي جعلها عز وجل دليلا على ما يريد معرفته كما قال سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم واما تحصيل الدليل منه فموقوف على التوفيق الالهي واقول ان حقيقة الجنة هي الولاية والحقيقة المحمدية
وهي متعلق المشية والاسم الرحمن من المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان ظهرها فهي روح العالم وحقيقته فهي احد معاني العرش
واستدلاله بقوله تعم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا لم يقع على نفس الحقيقة وانما وقع على مستوى الرحمن الذي احد افراده الحقيقة
واحد افراده جنان الصاغورة واحد افراده التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن واحد افراده السموات السبع واحد افراده ما
فوق الارض وتحت السماء لان الحظائر من الجنان بين الارض والسماء يحشر اليها المؤمنون من الجن واولاد الزنا من المؤمنين
والاسعين والمجانين الذين لم يعقلوا في دار التكليف وليس لهم اقارب من اهل الشفاعة وهم يحشرون الى الرحمن واهل الجنان السبع
في السموات السبع يحشرون الى الرحمن واهل جنة عدن التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن يحشرون الى الرحمن واصحاب اليقين
اصحاب جنان الصاغورة يحشرون الى الرحمن واولوا الحب والمعرفة يحشرون الى الرحمن وهم الذين قال تعم في شانهم في حديث الاسراء
يا احمد ان في الجنة قصرا من لؤلؤ فوق لؤلؤ ودرة فوق درة ليس فيها فصم ولا وصل فيها الخواص انظر اليهم في كل يوم سبعين
مرة واكلمهم كلما نظرت اليهم ازداد ملكهم سبعين ضعفا واذا تلذذ اهل الجنة بالطعام والشراب تلذذوا اولئك بذكرى وبكلامي وحديثي
فاذا اراد المص بقوله روح العالم ذات العالم وكنهه فصحيح فان اصل الجنة كنه العالم لان اصل العالم وكنهه الرحمة والرحمة كنه الجنة والرحمن
هو الظاهر بالرحمة فتصدق الاية على كل مرتبة من مراتب الجنة كما مثلنا وان اراد بقوله روح العالم الروح المتعارف اعني المتوسط بين العقل
والنفس فلا يصدق في الاعلى الجنة التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن لا على ما فوقها فلاحظ ما ذكرنا وقوله ولها مثال كلي اذا اريد بالمثال
الجنة التي سقفها عرش الرحمن وارضها محدب الكرسي واراد بها جنة عدن فحسن والا فالمثال في غير جنة عدن الجنان السبع التي في السموات
السبع **قال** ولها مثال كلي هو العرش الاعظم مستوى الرحمن وصورته كما ورد ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وامثلة جزئية
كقلوب اهل الايمان كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله ولها مشاهد ومظاهر كلية وجزئية هي طبقات الجنة وابوابها **اقول**
الصواب ان يقول ان المثال الكلي هو الجنان المحسوسة لان المحسوسات امثال المجردات وصورها نعم ان كان يريد بالمثال الدليل فقوله صحيح
هنا وغير صحيح في قوله قبل ولها امثلة جزئية وافراد شخصية كزيد وعمرو فانه جعل زيدا وعمرا الذي هو الانسان المحسوس مثالا للانسان
العقلي يعني انه ظاهر له لا انه دليل عليه واذا اراد هنا بالمثال الظاهر لم يصح لان العرش ليس هو ظاهر الجنة الكلي ولا قلب المؤمن ظاهر الجنة
كما ان زيدا ظاهر الانسان العقلي نعم العرش الاعظم الذي هو ذو الاركان الاربعة النور الاحمر الذي احمرت منه الحمرة والنور الاصفر
الذي منه اصفرت الصفرة والنور الاخضر الذي اخضرت منه الخضرة والنور الابيض الذي منه البياض ابيض البياض على الروايتين
ومنه ضوء النهار وهي الملائكة الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم ع والعرش الباطن الكلي الذي اشار اليه تعم في الحديث القدسي

في بيان الجنة والنار

فانه ينقلب صحيح في قوله ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن وفي وجه وهو قلب محمد ص وقلوب اهل بيته الطاهرين ع والعرش الباطن
لكليهما الجزئي وهو قلوب من سواهم من المؤمنين هي كلها امثال للجنان بمعنى الادلة كليها او جزئيها الجزئيها وقوله كما ورد قلب المؤمن عرش الله
وقلب المؤمن بيت الله ليس ذلك من طرقنا فيما وقفت عليه وانما هو من طرق العامة وقوله وله مشاهد ومظاهر الخ يريد به ان ما فيك
مثلا من الحواس الظاهرة الخمس والخيال والنفس او الحواس الخمس والنفس والجسد على الاحتمالين هي ابواب الجنة السبعة اذا استعملتها
فيما خلقت لاجله والعقل هو الباب الثامن المسمى بجنة عدن والظاهر من هذا انها طرق لتلك الابواب وان الاعمال الطيبة الصادرة
عن هذه المشاهد الثمانية صور لما في ابواب الجنات الثمانية من النعيم والثواب الدائم المقيم ولعل المص انما راى ان هذه المشاعر هي
ابواب جهنم وطبقاتها لانه يرى ان الجنة وما فيها من النعيم والقصور والحور والولدان من نوع النيات والاعتقادات كما تقدم
من كلامه وقد بينا هناك بطلانه **قال** وكذا النار لها حقيقة كلية هي البعد من رحمة الله صورة غضبه ومظهر اسم الجبار والمنتقم
ولها مثال كلي هو نار جهنم ولها مظاهر كلية وجزئية هي طبقات جهنم وابوابها وطبقاتها سبعة تحت الكرسي وفيها اصول السدرة و
منها منبت شجرة الزقوم طعام الاثيم طلعها كانه رؤس الشياطين وهناك تنتهي اعمال الفجار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا
سرادقها ولها امثلة هي اهوية النفوس بل النفوس الهاوية المظلمة والصدور الضيقة الحرجة **اقول** للنار حقيقة كلية ولا شك ان
كل شئ فله حقيقة كلية او هو حقيقة كلية وليس المراد في المذهب الحق بالكلية المعنى المصطلح عليه فان المعنى المصطلح عليه معنى ذهني
طلق صوري منتزع من الخارج الموجود في افراده لانه منتزع في الحقيقة من القدر المشترك بين الافراد مع قطع النظر عن مشخصاتها
كالخشب المشترك في السرير والباب بل الكلي المراد هنا على المذهب الحق هو الذات الجامعة الظاهرة باشراقاتها المتمايزة بالمشخصات بل
هو ظهور تلك الذات الجامعة بتلك الاشراقات المتمايزة اذ المراد بذلك الظهور تلك الاشراقات نفسها فانا اذا قلنا العقل الكلي
فافراده العقول الجزئية وليست اجزاء من ذاته لان كل واحد [illegible] الجزئية نفس [illegible] على جهة البدلية او التجزي
فيها بل هو واحد بسيط ليس فيه كثرة وانما الجزئية [illegible] قوله [illegible] رحمة الله صورة غضبه
ظاهره ان حقيقة النار هي النار المعنوية العقلية [illegible] ينبغي ان حقيقة الجنة الرحمة وحقيقة النار الغضب و
قوله صورة غضبه صحيح واما البعد فهو من لوازم الغضب كما ان [illegible] باعتبار كون ما فيها من الامور المحبوبة المطلوبة صورة الرحمة
وظاهرها ولازمها كذلك النار باعتبار كون ما فيها من الامور المكروهة المنافية هي صورة الغضب وظاهره ولازمه ومظهر اسم
الجبار والجبار يطلق على الله تعالى باعتبار معنى القهر والاضطرار ويطلق على الائمة ع باعتبار كونه جابر الكسر والمراد هنا المعنى الاول
واضافة اسم اليه بيانية لان الغضب اثر الاسم ذي السلطة [illegible] وهذه [illegible] بداعي العدل الذي هو جزء الرحمة اولا
وقسيم الرحمة المكتوبة وقوله ولها مثال كلي يعني ان لها ظاهرا كليا [illegible] من الكلي اي شاملا واسعا وهو نار جهنم والمراد بجهنم هنا
مطلق النار الجامعة للابواب السبعة لا خصوص الباب السابع الاسفل كما [illegible] تفصيلها ولها مظاهر كلية اي ابواب كلية هي طبيعة الجهل
الكلي المسماة بالطمطام ونفسه المسماة بالثرى وروحه المسماة بما تحت الثرى وهي مشاعر ائمة المنافقين وصاحب رايتهم الذي فيه شركاء
متشاكسون تدعيه اهل النحل والملل المنحرفة عن الحق فالنصارى تدعي امامته واليهود تدعي امامته والصابئة والمجوس والدهرية و
الثنوية والمانوية والمزدكية وكل طائفة غير المؤمنين بالاثني عشر يدعون انه امامهم فظاهر مشاعرهم ابواب النار وافئدتهم مظاهر
غضب الجبار الوسيعة للنار في جميع الاطوار في الادوار والاكوار ولها مظاهر جزئية وكلية اضافية هي طبقات جهنم وابوابها ولهذه
الطبقات امثلة جزئية وكلية اضافية هي [illegible] ابوابها ولهذه الطبقات امثلة جزئية ومظاهر هي ابواب وظواهر فالامثلة
اهوية النفوس المسبورة من دون الله والظواهر هي النفوس الهاوية المظلمة العابدة والصدور الضيقة الحرجة التي كانها تصعد
في السماء لشدة غليانها بلهب اعمالها الباطلة واعتقاداتها الفاسدة وقوله وطبقاتها سبعة تحت الكرسي غلط ان ظاهر
مراده لانه يريد به الكرسي الذي هو ارض جنة عدن والذي تحت هذا الجنات السبع جنة دار الاقامة وجنة الخلد وجنة المأوى وجنة
دار السلام وجنة النعيم وجنة العالية وجنة الفردوس ولو اراد الكرسي الباطل الذي هو الثور الحامل [illegible] صحح كلامه بل لو اراد
مطلق التحتية صح في الجملة لان النيران السبع تحت الارضين السبع كما ان الجنان السبع فوق السموات السبع وحقائق النيران السبع
تحت الثور وهو تحت الحوت وتحت البحر وتحت الريح العقيم ومنشأها من الطمطام والثرى وما تحت الثرى الجهل الكلي وما عند

في بيان الجنة والنار

هذا الترتيب ان كتاب الابرار وهو في عليين وهو نفس الكرسي والكرسي ارضه مقابل لكتاب الفجار وهو في سجين وهو الصخرة التي ذكرها الله حكاية عن لقمان وهي التي تحمل الملك الحامل للارض وهي طينة خبال وفي نهاية ابن الاثير وفيه من شرب الخمر سقاه الله من طينة الخبال يوم القيمة وجاء تفسيرها في الحديث ان الخبال عصارة اهل النار والخبال في الاصل الفساد انتهى وفي مجمع البحرين يعني طينة خبال قال وفسرت بصديد اهل النار وما يخرج من فروج الزناة فيجتمع ذلك في قدر جهنم فيشربه اهل النار انتهى وقوله وفيه اصول شجر اي في الكرسي اما كون الكرسي قد يستعمل للكرسي الاسفل المعبر عنه بالثرى فلا محذور في الاستعمال واما ان فيه اصول السدر فان كان على معنى انه ارض الجنة وفيها سدر مخضود اي لا شوك فيه فظ واما ان اصل السدر هو شجرة الزقوم فشيء لم اعرفه ولا اقف فيه على خبر ولا سمعته من احد ولا وقفت عليه في كتاب الاهنا في كتابه الاسفار ايضا قال فيه والكرسي موضع القدمين بغير فان بعده قدم الجبار وهي لاهل النار وقدم صدق عند ربك وهي لاهل الجنة وفيه اصول السدر التي هي شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين انتهى ولا ادري هل كان هذا شيئا عند اهل التصوف ام لا لاني قليل التفتيش في كتبهم مع انه ليس عندي منها شيء فربما هو مذكور في رواياتهم او في اختراعاتهم ويحتمل انهم ارادوا بها الرمز بمعنى ان سدرة المنتهى شجرة في الجنة كل اصل منها ورقة منها وحبة الذي يبقى واصله الذي منه يستمد النور ونكون اصولها التي هي عبارة في الشاهد عن العروق كناية عن اسفلها المعبر عنه بعكسها الذي هو الشجرة المجتثة وعلى ما هو من هذا النوع يمنع التصريح بدلالة ظاهره يعارض مثل هذه التاويل وبالجملة هذا شيء لا اعرفه ومنها [illegible] شجرة الزقوم طعام الاثيم وهي شجرة مرة كريهة الطعم والرائحة عن ابن عباس لما نزلت هذه الاية قال ابو جهل ان محمدا يخوفنا شجرة الزقوم هاتوا الزبد والتمر وتزقموا اي كلوا وفي النهاية وقيل اكل الزبد والتمر بلغة افريقية الزقم وقال ابن الزبعرى الزقوم بكلام البربر التمر والزبد وفي رواية بلغة [illegible] طعام الاثيم الثالث [illegible] شجرة الزقوم في [illegible] قال نعم انها شجرة تخرج في اصل الجحيم [illegible] الشياطين [illegible] وهو ما استفدته من اثار [illegible] ان شجرة الزقوم في طرفها اسفل سافلين [illegible] الكافي [illegible] عن ابي عبد الله ع قال ان في الجنة شجرة تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق [illegible] [illegible] الا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمنا الا ان قوله ع في الجنة شجرة [illegible] [illegible] الشجرة التي على قرن الثور او على سنامه [illegible] الرواسي وان اريد غير عليين كان [illegible] الاعلى اسفل ومقابل الاسفل على وشجرة الزقوم لا تكون اسفل من سجين وهي على العكس من شجرة المزن [illegible] البقول والثمر فمن اكل مما اصابه منها قطرة خرج من صلبه كافر وسدرة المنتهى مقابلة لها في طرف عليين فان اريد من شجرة المزن سدرة المنتهى [illegible] بعض الاخبار لم يكن اصلها سجين لان سجين تخرج في اسفل الجحيم والسدرة في عليين [illegible] سائرها فلا تكون منهما الا بينهما من التباين وان اريد غيرها فالسدرة فوق شجرة المزن اذ [illegible] الى ان قال سميت سدرة المنتهى لان اعمال اهل الارض تصعد بها الملائكة الحفظة الى محل السدرة و[illegible] السدرة يكتبون ما ترفع اليهم الملائكة من اعمال العباد في الارض قال فينتهون بها الى محل السدرة الحديث [illegible] يدل على اتحاد محل السدرة مع عليين كتاب الابرار وبالجملة لم اجد كلاما من كون اصل السدرة شجرة الزقوم [illegible] الاحتمال المرجوح وقوله طلعها كانه رؤس الشياطين يعني حمل تلك الشجرة كانه رؤس الشياطين كناية عن تناهيه في [illegible] قبح المنظر لما في النفوس من استكراه الشياطين [illegible] طباعهم وكل قبيح راس الشياطين كما [illegible] من ان الملك خير محض لا كراهة في [illegible] لها صورة قبيحة المنظر هائلة [illegible] الكراهة والوحشة [illegible] الشياطين [illegible] هذا الثمر رؤس الشياطين [illegible] من جهة تخيلهم [illegible] الكراهة في الشياطين ثم بعد استقرار التسمية كان عندهم [illegible] ماذكرناه من [illegible] ان جماعة من العلماء [illegible] فيس صرحوا بان المشبه [illegible] لك تفسير باطن التاويل بان [illegible] شجرة الزقوم ثمرها رؤس الشياطين [illegible] شياطين الانس ائمة الضلال الداعون الى النار في جميع الاحوال

وقوله

فانهم

فی بیان تعداد ابواب النار

فافهم وقوله وهناك تنتهى اعمال الفجار يعنى بان اعمال الفجار ينتهى الى منبت شجرة الزقوم الذى هو سجين كتاب الفجار كما ينتهى اعمال الابرار الى منبت شجرة المزن اعنى سدرة المنتهى على الظاهر فى كثير من اخبارهم ع الذى هو عليون كتاب الابرار اذ ليس وراء ذلك فى المقامين لامبادى الاعمال ودواعيها فانها فى الاعمال الصالحة فى الافئدة ثم فى القلوب ثم فى النفوس وفى الاعمال الطالحة القبيحة فانها فى الدنية الاولى الكلية ثم فى الجهل الكلى ثم فى النفوس الامارة بالسوء فانها فى الاولى مقومة منعمة وفى الاخرى مفرقة مؤلمة وقوله وهى محيطة بالكافرين اى النار بجميع ابوابها او جهنم على جهة العموم اقتباس من الاية فانها كما اشار اليه الكتاب وصرح جوابه من ان النار موجودة فى الدنيا فى اهلها ويوم القيمة اهلها فيها ولما طلب السائل من الامام زين العابدين ع بيان ذلك من القران فاجاب ع بما معناه انه موجود فى نحو ثلثين اية منها قوله تع يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين يعنى فى الدنيا وقوله تع يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يعنى الان وقوله تع لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ومثل ذلك كثير حتى ان السائل قال له ع لم لا يتالمون اذا قال ع انهم اموات ولو كانوا احياء لتالموا ومعنى كونها فيهم ان مظاهرها اى محال ظهورها صور اعمالهم ومنشاها مضمرات اعتقادهم وكذا سرادقها والسرادق كلما احاط بشئ من حائط او مضرب وخباء يعنى ان سرادقها محيط بالكافرين وقيل السرادق ما يحيط بالخيمة وله باب يدخل منه الى الخيمة وقيل هو ما يمد فوق البيت وسرادق النار بالمعانى الثلثة نعوذ بالله من النار **قال** وابوابه سبعة اقول لقوله تع لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وهى عين ابواب الجنة لاهلها فانها على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد به موضع اخر فعين غلق هذه الابواب على الجنة فتحها الى النار الا ان الفاقة [illegible] لم [illegible] ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط لان صراط [illegible] [illegible] من يسلك [illegible] فانى يتيسر سلوكه للمتجاهلين سيما مع العناد والاستكبار [illegible] وابواب الجنة ثمانية **اقول** للنار سبعة ابواب فيحتمل ان يكون المراد بالابواب طبقاتها واصنافها ويحتمل ان يكون [illegible] سبعة لكل طبقة منها والاحتمال الاول جار بان حتى فى الاية فى قوله تع لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وان كان الظاهر من الاية وكلام المفسرين الاحتمال الاول وقوله جزء مقسوم يعنى ان المعذبين مختلف مراتبهم فى اعمالهم بحسب [illegible] فان كل جزء خلق من طبقة يعود اليها لا الى غيرها فمن خلقت طبيعته وصورته من سقر التى تحتها لا يعود الى الحطمة التى هى فوقها ولا الى الجحيم لا يعود الى لظى التى هى تحتها ومن خلقت طبيعته وصورته من لظى لا يعود الى سقر التى هى تحتها ولا الى الجحيم التى هى فوقها ومن خلقت طبيعته وصورته من سقر [illegible] الحطمة [illegible] لظى ومن كانت من الحطمة لا يعود الى الهاوية ولا [illegible] سقر ومن كان من الهاوية لا يعود الى السعير ولا الى الحطمة ومن كان من السعير لا يعود الى جهنم [illegible] الى الهاوية ومن كان من جهنم لا يعود الى غيرها فلكل نار منهم قوم هم اربابها [illegible] بهم وقوله وهى عين ابواب الجنة لاهلها اريد ان ابواب النار السبعة مظاهرها فى الانسان حواسه الخمس اللمس والشم والذوق والسمع والبصر والخيال والوهم وقيل الحواس الخمس والجسد والنفس اذا استعملها فى غير ما خلقت لاجله بل استعملها فيما [illegible] عنه [illegible] فيه كانت ابواب النار السبعة لكل باب منها جزء من اعماله القبيحة خرجت منه وتدخل فيه ومنه كما انها ابواب [illegible] ذلك المكلف واذا استعملها فيما خلقت لاجلها ومنعها من غير ما لم تخلق لاجله كانت ابواب الجنة السبع لكل واحد منها [illegible] الصالحة خرجت منه وتدخل منه يعنى ان هذه السبعة طرق لتلك الدركات وهذه الدرجات واما الجنة [illegible] [illegible] بباب [illegible] العقل لا يصلح لاستعمال الاعمال السيئة فلهذا كانت الجنان ثمان والنيران سبع [illegible] ان الانسان خلق انموذجا [illegible] العالم كله كما نقل عن امير المؤمنين ع فى قوله اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فكل ما يوجد فى العالم الكبير يوجد نظيره فى العالم الصغير الذى هو الانسان والذى فى الانسان الصغير اياته وامثاله ونظايره التى يستدل عليه بها الا ان تلك السبعة الاعضاء هى حقايق ابواب الجنان وابواب النيران كما اعترف بهذا الاسفار فى الجواب فقال قلنا السمع والبصر وغيرها التى لاهل السعادة والهدى متباينة بالحقيقة والنوع عند الله للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور انتهى نعم هى ادلة ذلك وطريقة تلك المسالك وقوله فانها على شكل الباب ليس على اطلاقه لان كونها على شكل باب واحد بين مدخلين انما تجرى فى الافئدة وضدها اذ لا سهو ولا فتور بينهما بل كما ذكر اذا فتح على موضع انسد به موضع اخر وذلك اذا كان باب الخشب بين مدخلين فانه اذا

في بيان تعدد ابواب النار

فتح باب مدخل سدّ بابه المفتوح المدخل الاخر وبالعكس بخلاف مداخل القلوب والنفوس والخيال والحواس فانه قد يتعلق على مدخل لا ينفتح به المدخل الاخر لوقوع الغفلات والفترات والسهوات الّا انّ الفؤاد بل القلب ليس له وجه الى الباطل فلا يؤدّى الى النّار فلذا لم تكن النيران اكثر من سبع وكانت الجنان ثمان وحيث جاز وقوع الغفلات والفترات دلّ على انّهما بابان متشابهان باب للجنّة وباب غيره للنّار فلا يصحّ جعل ابواب النيران بعينها ابواب الجنان بل هما متغايران وان اتحدت في الظاهر الّا انّ الاستعمال لانّ الآلة لم تخلق للنّار وانّما خلقت للجنّة الّا انها صالحة للاستعمال في التوصّل الى النّار فهي في الحقيقة للجنان اوّلاً وبالذات وللنيران ثانياً وبالعرض ولاجل هذه النكتة كان المكلّف اذا نوى خيراً كتبت له حسنة وان فعله كتبت عشر واذا نوى شرّاً لم يكتب عليه شيء واذا فعله انتظر سبع ساعات بعدد الالات الصّالحة فان تاب لم يكتب عليه شيء والّا كتبت عليه سيّئة واحدة والسرّ فيه انّ الحسنة اذا برزت من العقل بالنيّة الصّالحة كتبت واحدة لانها برزت ممّا خلق لها فهي متاصّلة فيه فاذا عملها مرّت على النفس والعقل والعلم والوهم والوجود والخيال والفكر والحيوة والجسد فكتبت عشراً لانّها مرّت على عشر مراتب متاصّلة فيها بخلاف السيّئة فانّها اذا برزت بنيّتها برزت من النفس التي لم يخلق لها فليست متاصّلة بل هي عارضة فاذا عملها مرّت على العلم والوهم والخيال والفكر والحيوة والجسد فلها سبع مراتب هي عارضة عليها النفس وهذه الستّة فاذا عملها انتظرت سبع ساعات بعدد هذه المراتب فان تاب محيت لعدم استقرارها والّا كتبت هذه السبعة الاعراض واحدة وليس الّا لما قلنا والله سبحانه اعلم باسرار خلقه فابواب طرق الجنّة ذاتية وابواب طرق النار عرضية فليس هي ايّاها فافهم وقوله الّا باب القلب فانه مطبوع على اهل النّار يعني انّ تلك الاعضاء السبعة لاعمال الجنّة وقد يفتح لاهل النّار الّا باب القلب فانّه مطبوع باعمالهم على قلوبهم فلا يفتح لهم ابداً لانه لا يصلح لاعمال الشرّ وانّما هو مفتوح لاعمال الخير ولذا قال تعـ في حقّ اهل النّار لا يفتح لهم ابواب السّماء ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط فالسّماء يطلق في التفسير الباطن كما روي عنهم عـ ويراد به رسول الله صـ وهو يكنّى به عن العقل كما قال تعـ وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً اي عقلاً ولاجل هذا الطبع كانت الجنان ثماناً والنيران سبعاً لعدم فتح باب العقل عليهم وقوله لانّ صراط الله ادقّ من الشعر الخ يشير به الى انّ ما اشرنا اليه من كون الابواب في الجنّة والنار واحدة وكون الجنّة ثمان لانّ باب القلب مفتوح عليهم وكون ابواب النار سبعة لانّ باب القلب مطبوع عليهم مغلق عليهم فلم يكن باباً للنّار هو صراط الله والصّراط ورد في المتواتر المجمع عليه انه ادقّ من الشعر فهو باقدام السّائرين عليه واحدّ من السّيف فيشقّ اقدام السّائرين عليه فكني بكونه ادقّ من الشعر انّه يضطرب لا يثبت عليه الّا اقدام من ثبّته الله بالقول الثابت وكشف غطاء بصيرته وبكونه احدّ من السيف انّه يشقّ قدم من سار عليه عن كونه يفرقها ويقسمه حتى يسقط منه وذلك لانّ دقائق المعارف واسرار العلوم هي صراط الله في الدنيا فاذا كان يوم القيمة عرف انّ هذا الجسر الممدود على جهنّم طريقاً الى الجنّة هو ذلك الّذي كان في دار الدّنيا من اسرار العلوم والاعتقادات والمعارف فمن ثبت عليه في الدّنيا ومرّ عليه ثبت عليه في الاخرة ومرّ عليه قال فاذا كان ذلك كذلك في كمال الدقّة واللطافة حتّى ورد في بعض الاخبار ما معناه انّ في الصراط لعقبات كؤوداً لا يقطعها بسهولة الّا محمّد صـ واهل بيته عـ فاني يتيسّر سلوكه للحمقاء الجاهلين سيّما اهل العناد والاستكبار وهو يعرّض لعلماء الظاهر ومعلوم انّ كلامه هذا صادق على كثير منهم وامّا ارادة كلّهم فغلط لا يخفى اذ ليس كلّ من لم يعرف الاسرار ويتعمّق في المطالب الدقيقة الخفيّة هالكاً كما انّ ليس كلّ من دقّق وتعمّق ناجياً فانّ المصنّف ممّن تخصّص به الامثال في التعمّق ودقّة النّظر والاستفراغ للوسع وانظر كيف حال معرفته فاذا اردت ان تعرف معرفته واعتقاده فانظر الى شرحنا على كتابه المشاعر والى شرحنا على العرشيّة وما نبّهنا عليه فيهما من فساد اكثر معتقداته وبطلان اكثر قواعده واسندلاله والعلّة في ذلك انّه سلك في جميع مطالبه مسلك الحكماء ومشطحات الصوفيّة ولم يقتصر على ما دلّوا عليه ائمّة الهدى وقد قال امير المؤمنين عـ نحن الاعراف الّذين لا يعرف الله الّا بسبيل معرفتنا وقال عـ ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر ربّها لا نفاد لها فلاجل ذلك اخطأ مع بالغ تحقيقه وشدّة تدقيقه **قال** قاعدة في الاشارة الى عدد الزبانية قال تعـ عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النّار الّا ملائكة وما جعلنا عدّتهم الّا فتنة للّذين كفروا الاية اعلم انه قد انكشف لاربـاب البصائر النوريّة انّ هذا القالب البشري بحسب مشاعره وابوابه ورد انه يشبه الجحيم وابوابها وانكشف بالبصيرة انه جلس على ابواب هذا البيت الذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وقوّة الشهوة والغضب

في بيان تعدد ابواب النار

التوى السبع النباتية وكل منها يجر القلب عن اوج القدس الى حضيض عالم السفل **اقول** الزبانية هم الملائكة النار واحدهم
زبني ماخوذ من الزبن وهو الدفع لانهم يدفعون اهل النار فيها والزبانية في اللغة الشرطة وهم تسعة عشر والدليل على حصر
هذا العدد مستنبطة من قوله تعم سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقول الصادق عم العبودية جوهرة كنهها الربوبية
فما فقد في العبودية وجد في الربوبية الحديث وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يكون الا بما ههنا وحيث
ثبت ان الانسان هو العالم الصغير وكل ما في العالم الكبير فهو موجود في العالم الصغير لانه انموذج له ودليل بما حضر ووجد فيه على
ما غاب من عالم الكبير كما قال ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا اردنا ان نعرف شيئا مما غاب عن حواسنا من
العالم الكبير نظرنا نظيره فينا الذي هو دليله فاذا اردنا ان نعرف الزبانية وعددهم طلبنا نظيره فينا وطلبنا ظاهره في عالم الكبير و
وجدنا ان مدار التدبير في نظام العالم على اثني عشر برجا وعلى سبعة نجوم سيارة اودع سبحانه فيها اسرار التدبير واحكام التقدير في
العالم كما دل عليه الحديث المتقدم من تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى خلق روح القدس ولم يخلق خلقا
اقرب اليه منها وليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرا القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت بها الخ فان ظاهره ان الملائكة الموكلين بالنجوم
اذا اراد تعالى اجراء شيء اجراه بواسطة روح القدس وروح القدس يلقيه بواسطتهم لقوله تعم فالمدبرات امرا وهم الملائكة فالقاء
الامر الى النجوم لو لم يكن بواسطة الملائكة لم يكونوا مدبرات امرا وروى علي بن عيسى في كشف الغمة عن الامام علي بن الحسين ع قال وما
عسيت ان اصف من محن الدنيا وابلغ من كشف الغطاء عما وكل به دور الفلك من علوم الغيب ولست اذكر منها الا قتيل افنته
او مغيب ضريح تجافت عنه الخ فاذا عرفت ماخذ الدليل وعرفت ان دليل الربوبية في العبودية ودليل العبودية في الربوبية عرفت
ان الاثني عشر البرج والسبعة السيارة موكل بها الملائكة الذين يفعلون بواسطة هذه البروج والنجوم فاذا عرفت مقام
تلك الملائكة من الامر الالهي في القيام عرفت تمام ثلث الزبانية في الانسان الكبير بناء على ما ذهب اليه المص من ان الجحيم تحت الكرسي و
المراد منه
على غير هذا الراي المحدوس يكون هذه الملائكة ... بالة الدنيا الجامع لعالم الاخرة الجامع لعالم الجنة والنار فتكون هذه
النشأة وما فيها دليل نشاة الاخرة وما فيها في الدنيا الجنة والنار الملائكة الذين في النار المشابهين لما في الدنيا فهم
الزبانية في النار يوم القيمة وفي البرزخ بل وفي الدنيا كما في العالم الصغير ان فيه الفصول الاربعة في طبايعه وفي كل فصل ثلثة
بروج باعتبار اوله واوسطه واخره في مدة بقائه الفصول الاربعة فصل الربيع من الطفولية الى العشرين سنة والى ما زاد
عليها الى الثلثين وفصل الصيف من العشرين الى الاربعين او مما زاد على الثلثين الى ستين وفصل الخريف وفصل الشتاء على
الخلاف من ان الشتاء في العالم الصغير مقدم على الخريف بعكس العالم الكبير لان الخريف فصل الموت في الصغير واخر العالم الكبير
اقوى من اوله او ان الصغير كالكبير في تقدم فصل الخريف وفصل الخريف في الصغير من الاربعين الى الستين او من الستين الى
تسعين وفصل الشتاء من الستين الى الثمانين او من التسعين الى مائة وعشرين او ما دون ذلك على الاحتمالات وكل فصل
طرفان ووسط على كل واحد ملك موكل به فهذا اثني عشرة وعلى عقله وعلمه ووهمه ووجوده الحسي وخياله وفكره وحياته كل
واحد ملك موكل به فهذه تسعة عشر لان المشابهين لما في الدنيا من جرى تدبير امورهم منهم على مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس
عليها الغير ها اهلها كانوا لهم موكلين بتدبير امورهم يوم القيمة في الجنة ومن جرى تدبير امورهم على مقتضى الطبيعة المبدلة
التي نهى تعم عنه في قوله لا تبديل لخلق الله فان النفي بمعنى النهي والطبيعة المغيرة التي نهى تعم عنه في قوله حكاية عن قول عدوه ابليس
فليغيرن خلق الله كانوا لاهل التبديل والتغيير موكلين بتدبير امورهم يوم القيمة في النار وهؤلاء هم الزبانية فالزبانية الكلية
في العالم الكبير تسعة عشر والزبانية الجزئية زبانية الانسان الواحد وهو العالم الصغير لكل واحد من اهل النار زبانية تسعة
عشر زبانية الاخر هم سدنة الزبانية الكلية ولكن تطبيق المص ومن يقول بقوله من قبله او بعده مختلف لانهم جعلوا الزبانية في العالم
الصغير الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة فالاولى اللمس والشم والذوق والسمع والبصر والثانية الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتخيلة وقوة الشهوة التي فعلها جذب الملائمات والميل اليها والقوة الغضب التي فعلها دفع المنافرات و
المكروهات وقوة الجاذبة الحارة اليابسة والقوة الهاضمة الحارة الرطبة والقوة الدافعة الباردة الرطبة والقوة الماسكة الباردة
اليابسة والقوة المغذية والمولدة والمنمية وهذه التسعة عشر التي من الطبيعة الجسمانية والنفوس الحيوانية الحسية الفلكية

في بيان تعداد ابواب النار

لان الملائكة الموكلة بها لاثاره مقتضيات طبايعها الذين هم زبانية نار ذلك الشخص الطبيعية وهي جزئيات لما في عالم الكبير خلا
ينطبق على ماذكره في العالم الكبير لان كثيرا من العلماء ذكروا ان النجوم السبعة منها زحل وهو نجم العقل يعني التعقل والعقل باب
مغلق لا يفتح لاهل النار فبقيت ستة انجم اذا اعتبرت الملائكة الموكلون بها لانهم قالوا ان تلك الملائكة كالنفوس او نفوس
وتلك النجوم اجسام لها او كالاجسام على الاحتمالين وملائكة ستة اخرى موكلون بنفوس افلاكها او نفوسها وهي نفوس تلك
النفوس وكالنفوس لتلك النفوس والمراد ان الملائكة على المذهب الحق غيرها وكلوا بها فهذه اثنى عشر ملكا واربعة ملائكة
موكلون بالعناصر الاربعة وثلثة ملائكة موكلون بمعادن العالم الكبير ونباتاته وحيواناته فهذه تسعة عشر ملكا هم المدبرون امر النار في الدنيا
والآخرة فمن كان منهم جاريا في تدبيره على الطبايع والفطر المغيرة والمبدلة بحسب مقتضياتها فهم زبانية النار الكلية للكلية و
الجزئية للجزئية ومن كان جاريا في تدبيره على مقتضى فطرة الله التي فطر الناس عليها فهم سدنة الجنان وجنود رضوان وقوله وكل
منها يجر القلب عن اوج عالم القدس صادر على متعارف العوام من كون المراد من القلب هذا الذي هو عبارة عن الفهم والتميز الذي
هو مناط التكليف وهذا المذكور ليس من عالم القدس بالفعل وانما هو بالقوة لانه اذا عمل بطاعة خالقه سبحانه واجتنب معاصيه كان
ذلك القلب من عالم القدس واما قبل ذلك فليس من عالم القدس اذ لو كان من عالم القدس لما انجر من اوج عالم المطهر الى حضيض عالم
السفل والرجس اذ لو كان من عالم القدس لظهرت تلك القوى الى عالمه ولا يقابله منها شيء لانه حزب الله وحزب الله هم الغالبون
ولكن هذه دقيقة تخفى على المصنف وامثاله فانهم يطلقونه على غير ما عند اهل الرحمن واكتساب الجنان لانهم يريدون ان العقول ليس فيها قوة
استعداد بل كل ما فيها بالفعل وهذا شان من لم يجر عليه الايجاد وربما اشتبه على غير فهم بقول علي عم حين سئل عن العالم العلوي فقال
صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت فطالعها فتلألأت الحديث وليس مراده عم ما ذهبوا اليه وانما
مراده بعد قبولها ما اعطاها وقبولها عبارة عن القيام باوامر الله واجتناب نواهيه لان المراد بكونها عالية عن المواد العنصرية لا عن
مطلق المواد اذ لا يوجد مخلوق بل لا يمكن ايجاد مخلوق لا مادة له سواء كان جوهرا ام عرضا والا لما كان شيئا سبحان من ليس كمثله شيء و
هو السميع البصير **قال** واما الكلام في اصولها وسوابقها فاعلم ان مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار اليها بقوله
والسابقات سبقا فالمدبرات امرا هي في باطن عالم الكبير الجسماني الارواح الملكوتية للكواكب السبعة والبروج الاثني عشرية فالمجموع
تسعة عشر مدبرا وجهرا غيبا وشهادة وكذا في عالم الصغير الانسان هي رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفلية وهي التسعة عشر
المذكورة سبع منها مبادي الافعال النباتية واثنى عشر منها مبادي الافعال الحيوانية **اقول** اصول الزبانية الجزئية اي التي في
الانسان الجزئي وهي الملائكة الموكلة بحواسه الظاهرة والباطنة وعناصره الاربعة الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة و المغذية
والمربية والمولدة وقوة الشهوة وقوة الغضب متفرعة من الزبانية الكلية اي في العالم الكبير بمعنى انها خلقت من اشعة الملائكة
الكلية والملائكة الكلية التي في النشأة الاولى اعني الدنيا هي الموكلة بالكواكب الستة التي هي المشتري والمريخ والشمس والزهرة و
العطارد والقمر والموكلة بافلاكها الستة والموكلة بالعناصر الاربعة والموكلة بالمواليد الثلثة المعادن والنباتات والحيوانات
من كان مربيا للطبايع المغيرة والمبدلة منهم وهو جنود مالك خازن النيران وهم زبانية جهنم وهم الاصول للزبانية الجزئية لا
الجزئية امثال الكلية وصورها ومن كان من الملائكة الكلية مربيا في النشأة الاولى للفطرة التي فطر الله الناس عليها فهم جند
رضوان وسدنة الجنان وبالجملة المدبرات امرا اصولهم ثلثمائة وستون ملكا تسعون جنود جبرئيل ع ثلثون يعملون له في خلق
العقول وثلثون يعملون له في خلق النفوس وثلثون يعملون له في خلق الاجسام وتسعون جنود ميكائيل ثلاثون يعملون له في رزق
العقول وثلثون يعملون له في رزق النفوس وثلثون يعملون له في رزق الاجسام وتسعون جنود عزرائيل ثلثون يعملون له في موت
العقول وثلثون يعملون له في موت النفوس وثلثون يعملون له في موت الاجسام وتسعون جنود اسرافيل ثلثون يعملون له في حيوة العقول
وثلثون يعملون له في حيوة النفوس وثلثون يعملون له في حيوة الاجسام وكل واحد من هذه الثلث مائة والستين تحته من الملائكة
لا يحصي عددهم الا الله يخدمونه ويعينونه في الجهة الموكل بها دائمة لكل هذه الاربعة لانهم موكلون بالعالم كله غيبه وشهادته فجبرئيل
موكل بالخلق وهو ربع العالم وهو يستمد من النور الاحمر من اركان العرش وميكائيل موكل بالرزق وهو ربع العالم وهو يستمد من
النور الابيض من اركان العرش وعزرائيل ع موكل بالموت وهو ربع العالم وهو يستمد من النور الاخضر من اركان العرش واسرافيل

في بيان تعدد ابواب النار

موكل بالحيوة وهو ربع العالم وهو ليسمة من النور الاصفر من اركان العرش وكل المذكورين من المتبوعين والتابعين مدبرون
امر الله بقول مطلق والتسعة عشر الملك الزبانية نوع خاص بملائكة يدعون المنافقين والكافرين الى مراتبهم من جهنم دعا و
يدفعونهم الى النار دفعا وفعلهم ذلك هو صورة تدبيرهم لدواعي طبائعهم المغيرة المبدلة الموججة لنيران تعذيبهم وهذه
الملائكة في النشاة الاولى تجرى فيما وكلوا به كجريان الروح في الجسد ومستجنون في غيبه كاستجنان المعنى في اللفظ وفي النشاة الاخرى
يظهرون في عالم الشهادة لان وجود عالم الغيب في النشاءة الاولى لعدم ظهوره في عالم الشهادة يعني في النشاءة الاخرى يحضر عالم
الغيب فيكون الكل شهادة لا غيب فيه وقوله سبعة منها مبادي الافعال النباتية يعني ان سبعة من التسعة عشر تظهر تاثيرها
بواسطة الافعال النباتية وهي افعال العناصر وما تالف منها من المعادن والنباتات والحيوانات اذ المراد بالحيوانات الاجسام
الحيوانية لا نفوسها لان نفوسها من نفوس الافلاك وهي من مبادي الافعال الحيوانية فان النجوم الستة التي ذكرناها من مبادي
الافعال الحيوانية لان اشعتها هي الملطفة للابخرة القلبية وهي المنضجة لها نضجا معتدلا وهي الحاملة للنفوس المتعلقة بتلك الابخرة بعد
نضجها واعتدالها في النضج فان اشراقات نفوس افلاكها على تلك الابخرة القلبية انما تقع عليها بواسطة اشعة تلك الاجرام النيرة
وان كانت ايضا مبادي الافعال النباتية لتوقف تنزل النفوس الحيوانية على النفوس النباتية فتكون هذه الكواكب الستة مبادي
للافعال النباتية في التغذية والتربية والتوليد لكون نفوس النباتية مراكب للنفوس الحيوانية الا ان هذه الكواكب الستة ابواب
النفوس افلاكها فهي مظاهر الحيوة كالقمر والفكر كعطارد والخيال كالزهرة والوجود الثاني كالشمس والوهم كالمريخ والعلم كالمشتري
فاذا كانت هذه الكواكب مظاهر النفوس الفلكية الحيوانية الحسية كانت احرى بان يكون مبادي الافعال نعم الاولى ان يق لافعالها
سبعة منها مبادي الافعال النباتات وسابعها مشترك بين الحيوانات والنباتات وستة مبادي للافعال الحيوانية وهي
نفوس الافلاك وستة منها مشتركة فهي مبادي للافعال النباتية ومبادي الافعال الحيوانية وهي النجوم الستة فافهم والله سبحانه
اعلم **قال** فالانسان ما دام محبوسا بهذه المحابس الداخلة والخارجة مسجونا بسجن الطبيعة ماسورا في ايدي هذه العمال الكلية
والجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان ومنبع الرضوان ودار الحيوان فاذا لم يتخلص عن تاثيرها وتقييدها كانت حاله كما
افصح عنه قوله تع خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه الايات فاذا انتقل من هذا البدن بالموت فينتقل الى السجين فيؤديه المالك من السجن صح
الى هذه الزبانية التي هي من اثار تلك المدبرات فيعذب بها في الاخرة كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب و
غلظها فاذا انكشف الغطاء اورق الحجاب يرى شخصه معذبا بايدي سلسلة الجحيم وزبانية نار الحيم يجرونه الى جهنم بسلاسلهم و
اغلالهم **اقول** يريد ان الانسان ما دام بهذه المحابس وهي جمع محبس بفتح الميم والباء محل الحبس ويجوز بكسر الميم وفتح الباء ما يحبس محبوس صح
به من سلسلة وحبل وغيرهما والمراد بالمحبس بفتح الميم الطبيعة المادية العنصرية وما يتركب منها وبكسر الميم ميولها ومقتضياتها
ودواعيها وخصوصا متعلقات هذه التسعة عشر ومحالها التي هي مدبرة لها فانها هي الموججة للنيران من دواعي الطبيعة
المادية وميولاتها وشهواتها وهواها وما اشتملت عليه واقتضته او ترتب عليها من الغلظ والتثاقل والكسل والتمطي
وكثافة حجب انيتها ما سورا في ايدي هذه العمال المدبرة المربية لهذه الصفات الذميمة المنمية لها القائمة بمقتضاها المتممة
لما نقص من رذائلها ونقايصها ولوازمها الكلية والجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان لانها في اعالي مراتب الامكان
وذلك لثقل تلك القيود الاليمة وغلظ حجب تلك الصفات الذميمة وظلمة تلك الطريقة المعوجة الغير المستقيمة لان فوق الطريق لـ
مظاهر الغضب واثار السخط مقابلة لمنبع الرضوان ومعاكسة لدار الامان ودواعي الهلاك والبوار معاكسة لدار الحيوان التي لا
موت في شيء منها ولا مما فيها واهل النار حقايقهم ثقيلة ولهذا يعبر عنهم بالحجارة كما مر في حديث المنافق واليهودي ولوح امير المؤمنين
عليه السلام في اشارات كلامه فقال تخففوا تلحقوا فانما ينتظر باولكم اخركم الخ فاذا تخلص من هذه الدواعي واطلق نفسه من هذه
القيود والصفات الذميمة رقي الى اعالي الجنان ومنبع الرضوان ودار الحيوان واذا لم يتخلص من تاثيرها وتقييدها كانت حاله كما
افصح عنه قوله تع خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا بذراع ابليس فاسلكوه وهذه الايات نزلت
في ملك جبار لان السلسلة المشار اليها سبعون ملكا جبارا ثلثون من ذرية رجل واحد وهذا الجبار الذي نزلت فيه هذه
الايات منهم واربعون من ذرية رجل والسلسلة سبعون ذراعا بذراع كل ذراع طوله سبعة اشبار والملائكة المامورون باخذه -

في بيان الأعراف

هم الزبانية فاذا انتقل هذا الرجل المسجون بهذه السجون المقيد بهذه القيود الغليظة قبل ان يتخلص منها بنتقل بالموت من سجن المعاصي والاعمال القبيحة الى سجين كتاب الفجار وهي سجن الجزاء فيتسلمه مالك فيؤديه الى ايدى هذه الزبانية التسعة عشر الكلية التي هي من اتباع تلك المدبرات الكلية بل من ايدالهم لا من اثارهم نعم الزبانية الجزئية من اثارهم كما ان العالم الصغير من اثار العالم الكبير فتعذبهم الزبانية بتلك الصفات الذميمة في الاخرة لان هذه الصفات الذميمة كانت ثمرات تغيير الفطرة وتبديلها المخالف لما ينبغي من الامور الملائمة الموافقة للنفس فان ثمرات المنافر للنفس منافرة للنفس غير ملائمة لها وانما هي ملائمة للتغيير والتبديل مثلا الملايم للنفس الصحة والغنى والامن لانه هو المقتضي الفطرة المستقيمة التي فطر الله الناس عليها وهي الموافقة لمحبته ورضاه سبحانه والمرض والفقر والخوف ملايم للفطرة المغيرة المبدلة فلا تمها الصفات الذميمة ولاجل تلبيس النفس ودعويها عدم التغيير والتبديل وخفاء الفطرة المستقيمة حتى كانها عند النفس هي المغيرة وربما غفلت عن التالم بالمنافر لحصول ملائمته للمغيرة ومخائلة النفس بانها هي المستقيمة في بعض غفلاتها فلا تكاد تحس بالتالم وربما ذكرت فوجدت عملها غير ملايم المستقيمة فتالم عند وجدانها للمنافر واما يوم القيمة فتظهر الفطرة المستقيمة وتبين منافرة الاعمال لها ومخالفتها لرضى الله فيتالم بذلك وبنظر لزوم تلك الصفات المذمومة وعدم الانفكاك منها فتشتد حسرته وهو معنى قوله فيعذب بها في الاخرة كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب وغلظها او قد يشعر عند تذكره فيشعر بها وقوله فاذا انكشف الغطاء اورق الحجاب الخ يعني اذا مات المرء تنكشف الغطاء اورق الحجاب اي اوضعفت الموانع الطبيعية او فاذا كشف الغطاء بان فتح عين بصيرته اورق الحجاب بان امات نفسه واجتمع قلبه ظهر له حقيقة الحال فراى تخصه معذبا بايدي سدنة الجحيم وزبانية الجحيم والسد نة جمع سادن وهو الخادم مثل كفرة جمع كافر في الدارين على الاحتمالين يعني ان مات او امات نفسه او فتح عين بصيرته راى نفسه معذبا بايدي خدمة الجحيم وزبانية الجحيم عطف تفسيري يجرونه الى جهنم بسلاسلهم وهو هيولات طبيعته وشهواته وهوى نفسه واغلالهم بصحف اعماله وملكات نيته وعود صور اعماله الى مراكزها من النيران **قال** فاعدة في الاعراف واهله قال تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم قيل هو سور بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وهو ما يلي منه الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلي منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيئاته فهم ينظرون بعين الى النار وبعين الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم الله تع في احد الدارين هذا ما قيل وعندي ان الاعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار والذي ذكروه انما يصح ويليق في تفسير قوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما الاعراف فاصله ماخوذ من العرفان كما قال تع يعرفون كلا بسيماهم واما من عرف وهو عنقه وهو الموضع المرتفع منه والعرفة ايضا الرمل المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم **اقول** الاعراف قيل هو سور بين الجنة والنار مستعار من عرف الفرس وقيل العرف ما ارتفع من الشيء فانه يكون بظهوره اعرف من غيره وفي تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع الاعراف كثبان بين الجنة والنار وفي الكافي عن امير المؤمنين ع في هذه الاية نحن الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذين لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف يوقفنا الله عز وجل يوم القيمة على الصراط فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه وفي البصائر والاعراف صراط بين الجنة والنار وقيل الاعراف سور بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وهو ما يلي منه الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلي منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيئاته وهم المرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ويريد هذا القائل بقوله فهم ينظرون بعين الى النار وهي عين الياس لكثرة (؟) وبعين اخرى الى الجنة وهي عين الرجاء الكرم الكريم وهؤلاء ان وقع منهم هذا النظر الثاني نظر الى اعمالهم الحسنة هلكوا وان كان نظرا الى كرم الكريم سبحانه بل ولو الى غناه وصدق وعده انه لا يضيع عمل عامل ولم يتوعد هكذا في طرف السيئات نجوا وقول القائل وما لهم رجحان بما يدخلهم الله في احد الدارين لتقاوم النظرين في انفسهم نظر الخوف ونظر الرجاء فالمستفاد من الادلة ان هؤلاء يأول امرهم الى النجاة لما قلنا من رجحان جانب الفضل على جانب العدل ولقد روى ما بعض معناه ان الله سبحانه يوقف رجلا يوم القيمة فيقول له الم امرك الم انهك فيقول بلى يا رب فيقول فلم عصيتني فيقول يا رب غلبت على شقوتي فيقول نعم يا ملائكتي مروا به الى النار فتاخذه ملائكة النار فيقول وعزتك وجلالك ما كان هذا ظني بك فيقول للملائكة قفوا به فيقول له ما كان ظنك بي فيقول ظني بك ان تعفو عني فيقول نعم يا ملائكتي وعزتي وجلالي ما كان ذلك ظنه بي ولو كان ظنه بي في دار الدنيا ما ردوه عنه ذلك

في بيان الأعراف

بالنار ولكن اجيزوا له كذبه وادخلوه الجنة الخ وذلك لان الخوف من السيئات مقر لمقتضى الرجاء ما لم يكن قنوطاً من رحمة الله
واعلم ان بعضهم ذكر معنى آخر للاعراف وهو ان الاعراف مقام لبعض اهل الجنة وهو ان من عرف الله عز وجل في دار الدنيا بالعلم والعمل
اذا ورد الجنة وورد على مقام التعارف بين الله وبينه ومثاله رجل قدم بلداً وفي تلك البلد شخص بينهما تعارف قبل وروده البلد فانه
يقدم على صاحبه في بيته فمن عرف الله عز وجل بالمعرفة الظاهرة التي هي العلم بما وصف به نفسه لعباده وبالمعرفة الباطنة التي هي الاخلاص
في العمل والطاعة اذا قدم الجنة كان له قدم صدق عند ربه وهو الاعراف ومقام الكثيب في الجنة انزل من مقام الاعراف فانه لمن قدم الجنة
قاصراً عن رتبة الاول فانه كالقادم على بلد ما كان عارفاً باحد من اهلها فانه اول قدومه غريب حتى يتعرف باحد منها وهذا مقام
اهل الكثيب فتحصل من جميع ما اشرنا اليه ان الاعراف له اطلاقات احدها يراد منه موقف على الصراط لمن لم يتميز لهم حاله حتى يعرف حالهم
فيلحقون باهل الجنة او باهل النار وثانيها يراد منه موقف يعرف فيه اهل الجنة واهل النار بسيماهم باعمالهم او بمرورهم على الصراط و
عبورهم الى الجنة وعدمه وثالثها يراد منه موقف المميزين للفريقين على الصراط بين اهل الجنة والنار للتميز بينهم ورابعها يراد منه موقف
ضعفاء الناجين الذين لم يسبقوا وكان يظن بهم انهم من الهالكين ثم يؤمرهم بدخول الجنة وخامسها يراد منه مقام في الجنة دون
مقام الرضوان كما سمعت مما نقلناه عن بعضهم وسادسها يراد منه المميزون لاهل الجنة واهل النار وفي الظاهر هم الانبياء والمرسلون
والملائكة والشهداء والصالحون وفي الحقيقة هذا المسمى هنا باعرافهم الرجال وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة
الاطهار من ذرية الحسين عليهم السلم وقوبه عندك ان الاعراف عين السور الواقع بين الجنة والنار الخ بل ان ما ذكره هذا القائل
من ان الاعراف هو السور الواقع بين الجنة والنار غير لائق لانه تعالى ذكر الاعراف وذكر بعده ما يشير الى المراد منه وذكر السور ووصفه
بما لا يلائم وصف الاعراف وهذا يدل على مغايرته له والقائل فسر الاعراف بما وصف الله به السور فان الله سبحانه قال في السور
باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ورسول الله (ص) اشار الى بيانه في جوامع كلمه فقال انا مدينة العلم وعلي بابها وفي رواية
اخرى انا مدينة الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها ودور ونفس السور لعلي بن ابي طالب (ع) وباطنه حبه وولايته و
ظاهره بغضه وعداوته فاشار (ع) الى ذلك بقوله حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا تنفع معها حسنة وانه
علياً هو الرائد لمحبيه اي رائدهم الى الجنة وهو الذائد لاعدائه يذودهم عن الجنة الى النار وهذه وامثالها تصح وتليق ببيان
السور لانه (ع) هو الحائط بين الجنة والنار واين هذه المعاني من معنى الاعراف فان الاعراف من جهة مفهومه يليق بيانه ماخوذ من المعرفة
او من عرف الدابة وهو الشعر الذي ينبت على اعلى عنق الدابة او من العرفة بضم العين وهو الرمل المرتفع او من اعراف الرياح وهو
اعاليها وكني به في اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم اذا اريد بهم العارفون او الذين يعرفون كلاً بسيماهم واذا اريد بهم
من تساوت حسناتهم وسيئاتهم او المقصرين من الناجين فلان حالهم المشتبه يتبين فيه ويظهر كما يظهر الشيء العالي **قال**
واهل الاعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم ويرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة
واهل النار واحوالهما كما قال النبي (ص) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله لكنهم بعد في هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم
في العالم الاسفل وقلوبهم معلقة كالقناديل بالملأ الاعلى فهم بالاجساد ارضيون وبالقلوب سماويون اشباحهم فرشية و
ارواحهم عرشية ولم يموتوا بالموت الطبيعي حتى يدخل الجنة بدناً كما دخلوها روحاً كما قال لم يدخلوها وهم يطمعون رجاء رحمة
الله واذا اخرجوا عن الدنيا كان طمعهم عين الوصول وقوتهم عين الفعلية والحصول واما قبل ذلك فحالهم كحال برزخي بين احوال
اهل الجنة واهل النار لان قلوبهم منعمة في نعيم الجنان من الايمان والعرفان وابدانهم معذبة بعذاب الدنيا وعقوباتها كما
قال تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين **اقول** اخذ يصف اهل الاعراف
وقد سمعت ان الاعراف له اطلاقات والذي ذكرهم صنف من اهل الاعراف وعنى بهم اهل الاعراف في التأويل والمراد من اهل
الاعراف من يذكرون في التأويل وفي الباطن وفي الظاهر على ما يقتضيه مقامات الاطلاقات والمناسب لمثل كتابه ذكر الكل لا تخصيص
البعض فقال واهل الاعراف هم الكاملون في العلم الذي هو البصيرة في الدين وفي المعرفة بالله وصفاته واسمائه وافعاله
وعباده وانبيائه ورسله واوصيائهم وباحوال الدنيا والآخرة وهو العلم المسمى بعلم اليقين والتقوى الذي هو الحكمة العملية
اعني علم الاخلاق لان من عرف ذلك عرف كل احد بسيماه او هم الكاملون في ذلك وفي العمل بالنوافل والمواظبة عليها والتقرب

في بيان اهل الاعراف

الى الله تع بها والمراد بالنوافل هي كل ما يحب الله من صلوة او دعاء او عمل او قول فان الله سبحانه يقول في ذلك ما زال العبد
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش
بها ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته وان سكت ابتدأته الخ فان مثل هذا هو الكامل في الايمان الذين عناهم الله سبحانه بقوله
فقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وعناهم امامهم وسيدهم امير المؤمنين ع بقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور
الله وهم الذين عناهم بقوله تع ان في ذلك لايات للمتوسمين اي المتفرسين اصحاب الفراسة يعرفون كل طائفة بسيماهم فان يقين
المؤمن يرى في عمله ويقين الكافر والمنافق يرى في عمله وهؤلاء الكاملون يرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة واهل النار و
احوالهما في الاخرة بل وفي الدنيا لان اختصاص رؤية الاحوال في الاخرة يوجب عدم توقفها الرؤية على الكمال فان الاحوال تبرز
يوم القيمة لساير اهل الجمع واما المتوقف على الكمال في العلم والعمل فهي رؤية الاحوال في الدنيا والاخرة وقوله في وصف الكاملين
لكنهم بعد في هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم في العالم الاسفل لما بقي فيهما من الاعراض البشرية وقلوبهم معلقة كالقنديل
لتجردها من رذائل الطبيعة الجسمانية وشدة نورانيتها تضيء لاهل السماء والارض وهي بالملاء الاعلى اي مع الملاء الاعلى فالباء بمعنى
مع لا انها صلة لمعلقة كما فهمه المص لان الحديث المروي عن امير المؤمنين ع الذي اقتبس منه فيه صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة
بالمحل الاعلى وفي بعض النقل بالملاء الاعلى فتكون الباء في هذه النقل بمعنى مع كما قلنا وكذا قوله فهم بالاجساد ارضيون لما لحق اجسادهم
من الاعراض العنصرية وبالقلوب سماويون لعدم ارتباطها بشيء من احوال الدنيا وزينتها وزبرجها وزخرفها اشباحهم فرشية المراد
من الاشباح هنا الاجساد من باب تسمية المحل باسم الحال وفرشية يعني ارضية من قوله تع والارض فرشناها فنعم الماهدون ذكرها
لاجل السجع وارواحهم عرشية كالمعنى الاول ولم يموتوا بالموت الطبيعي يعني قتل النفس بالرياضات والاداب الشرعية حتى يدخلوا الجنة
اي بابدانهم الجسمية المحسوسة في الاخرة كما دخلوها روحا اي كما دخلوا الجنة في الدنيا بارواحهم لانهم دائما في الدنيا متنعمون بقلوبهم
وارواحهم بنعيم الايمان والمعرفة راتعون في رياض الحكمة فقال المص اسند كالا با لانهم لم يدخلوها وهم يطمعون رجاء الرحمة الله يعني انهم
الان لم يدخلوها ولكنهم يطمعون ان يدخلوها برحمة الله واذا خرجوا من الدنيا كان طمعهم عين الوصول لان طمعهم كان ناشيا
عن قيامهم باوامر الله واجتناب نواهيه التي وعد عباده الصالحين مع القيام بها بالجنة ولن يخلف الله وعده وانهم علموا بان
القيام باوامره واجتناب نواهيه نعم من الله سبحانه يجب شكرها على من وفقه لذلك ولا يستحق على شيء من اعماله دخول الجنة ولكن
للثقة بوعده تع يطمعون ان يدخلوا الجنة بفضله وبرحمته فلما قال ع من مات فقد قامت قيامته كان بناء على هذا طمعهم عين
الوصول وقوتهم عين الفعلية والحصول لان ما بقوتهم من دخول الجنة عين ما هو بالفعل لانهم منذ ما فارقت ارواحهم اجسادهم
دخلت ارواحهم جنة الدنيا التي هي جنة الاخرة اذا صفيت كما تقدم من ذكر الاستشهاد على ذلك بقوله تع جنات عدن التي وعد
الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا
من كان تقيا فان التي فيها بكرة وعشي جنة الدنيا واشار اليها بانها هي جنة الاخرة التي نورث من عبادنا من كان تقيا واما
قبل ذلك يعني في الدنيا فحالهم كحال برزخي ليسوا في ذلك كحال اهل الجنة في كل حال متنعمين ولا كحال اهل النار في كل حال معذبين
بل حال بين احوال اهل الجنة واحوال اهل النار وذلك لان قلوبهم في الدنيا متنعمة بنعم الجنان من طعم الايمان وذوق العرفان
وابدانهم متألمة معذبة بعذاب محن الدنيا والامتحان ومكاره الدهر والزمان فاذا جرت عليهم بلاء الدهر الخوان ذكروا المحن الاخرة
الجارية على اهل النيران فاستعاذوا بالله الكريم المنان من عذاب دار الهوان كما قال تع واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا
ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فاذا العشيرة في اصحاب الاعراف الكمال لا نا نريد بهم من يعرفون كلا بسيماهم تعين علينا ان نريد
بهم محمد واهل بيته الطاهرين ع لان الامر اليهم في تميز الخلايق ورجوعهم اليهم في الحساب واليهم من جميع الخلق المآب ومما يدل
على بعض ما اشرنا اليه وزيادة مما لم نذكره اعتمادا على ما هو وارد فيما نذكره عنهم فمنه ما ورد في تفسير قوله تع وبينهما حجاب وعلى
الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم رواه الشيخ ابو جعفر الطوسي عن رجاله عن ابي عبد الله ع وقد سئل عن قول الله عز وجل وبينهما
حجاب فقال سور بين الجنة والنار قائم عليه محمد وعلي والحسن والحسين وفاطمة وخديجة فينادون محبونا وشيعتنا فيقدمون اليهم
فيعرفونهم باسمائهم واسماء ابائهم وذلك قوله يعرفون كلا بسيماهم فياخذون بايديهم فيجوزون بهم على الصراط ويدخلونهم

اهل ع

علموا

في بيان أهل الأعراف

الجنة الخ وحديثنا الجامع ونادوا يعني ونادى اصحاب الاعراف اى بهم من كان مع الائمة على الاعراف من مذنبي شيعتهم الذين استوجب حسناتهم وسيئاتهم اصحاب الجنة ان سلام عليكم اى اذا نظروا اليهم سلموا عليهم الخ وفي تفسير العياشي عن كرام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا كان يوم القيمة اقبل سبع قباب من نور يواقيت خضر وبيض في كل قبة امام دهره قد احف به اهل دهره برّها وفاجرها حتى تغيب عن باب الجنة فيطلع اولها قبة اطلاعة فيميز اهل ولايته من عدوه ثم يقبل على عدوه فيقول انتم الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخل الجنة لا خوف عليكم اليوم لاصحابه فتسود وجوه الظالمين فتصير اصحابه الى الجنة وهم يقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فاذا نظر اهل القبة الثانية الى قلة من يدخل الجنة وكثرة من يدخل النار خافوا ان لا يدخلوها وذلك في قوله لم يدخلوها وهم يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا نعوذ بالله ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين اى النار وفي مجمع البيان انه في قراءة الصادق ع قالوا ربنا عائذا بك ان لا تجعلنا مع القوم الظالمين ونادى اصحاب الاعراف [illegible] الائمة ع رجالا يعرفونهم بسيماهم من رؤساء الكفرة والمنافقين ما اغنى عنكم جمعكم اى كثرتكم وجمعكم او جمعكم المال وما كنتم تستكبرون [illegible] الحق اهؤلاء يعني ضعفاء الشيعة الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة اى اهؤلاء الذين تستحقرونهم في الدنيا و[illegible] ان الله لا يدخلهم الجنة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون وبالجملة المثال هذا مما يدل على ان المراد من اصحاب [illegible] [illegible] [illegible] الطاهرين عكيرونهم الاعراف كما تقدم قال [illegible] يدل على [illegible] ذكرناه من الاول [illegible] [illegible] ونادى اصحاب الاعراف [illegible] ان الاية تدل على غاية [illegible] لا رجحان لواحدة من كفتي موازينهم [illegible] [illegible] الحاجز بين الدارين الجنة والنار ليسوا من [illegible] [illegible] هذه الحجة بان يعرفوا كلا من [illegible] يفتقر [illegible] [illegible] [illegible] التقرب [illegible] عظيم والآيات [illegible] [illegible] حاجات [illegible] في الدنيا وقبل [illegible] واما الآخرة [illegible] بعد الموت ففيه مبعاد الوصل مع الوجدان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] احيانا بان اصحاب الاعراف ليس المراد بهم [illegible] الاية [illegible] تساويه [illegible] [illegible] [illegible] او الكفر محضا وامثال ذلك وانما هم ارجال الكاملون في العلم والمعرفة الذين [illegible] بين المسلم والكافر والمؤمن [illegible] [illegible] ما ذكرنا من ان للاعراف اطلاقات ومعان [illegible] اذا اريد به المكان تكون اصحابه مختلفين [illegible] وسيئاتهم كما في الكافي عن الصادق ع انه سئل عن اصحاب الاعراف فقال قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم [illegible] [illegible] وان ادخلهم الجنة [illegible] [illegible] الطاهر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الذين [illegible] [illegible] [illegible] لا يدخلهم الجنة [illegible] كما تقدم قبل [illegible] [illegible] او الطفل [illegible] [illegible] والمجنون [illegible] في [illegible] [illegible] الاعراف [illegible] [illegible] اصحاب [illegible] [illegible] [illegible] تكلموا [illegible] [illegible] اهل [illegible] [illegible] يعرفون كما ذكره المصنف [illegible] محمد وآله الائمة [illegible] [illegible] [illegible] يكون مما [illegible] والان ذلك ليس مطلوبا لهم وانما حقيقة وصفهم عائد الى انفسهم فهم [illegible] [illegible] [illegible] المصنف شيئا مما اوضحنا به [illegible] ذكر سطرا والحاصل ذكر ثلثة ادلة على تخصيصه الاول الاحاديث والاخبار [illegible] ما يدل على [illegible] [illegible] على [illegible] الثاني ان الاية تدل على غاية مدحهم لانه تعالى قال رجال الاعراف رجال [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الكاملين [illegible] [illegible] عن غيرهم ولذا قال في ذكر غير الكاملين والذين [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وان كانت [illegible] [illegible] شملتهم وادخلهم [illegible] [illegible] فانهم في ذلك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بين الدارين الجنة والنار سواء من اهل مرتبة المدح الذي هو النظر نور الله [illegible] [illegible] [illegible] الجنة واهل النار بسيماهم [illegible] لان الاطلاع على حقائق [illegible] [illegible] الكاملين يقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وعلم نافع [illegible] تستقر بها قلوبهم

في بيان معنى الطوبى

بحيث يقدرون على التميز لان ذلك مظنة وقوعه في الدنيا وقولهم ذلك في الاخرة مناف لان يعرفوا كلا بسيماهم اذ لا ترقى لذي
عمل بعمله في الاخرة لان الاخرة ليس فيها الا حصول مطلوب وفقد محبوب واعلم ان كلامه هنا فيه ابحاث ترد عليها ابحاث لا
فائدة في ذكرها في مثل قوله انما هي الدنيا وما قبل الموت واما الاخرة وما بعد الموت الخ فانه كلام قشري جار على طريقة العوام
ولكن لا فائدة في بيان ذكر شيء لم يذكر المص فيه منافيا عند الناظر في كلامه **قال** قاعدة في معنى طوبى وهي مثال شجرة العلم
كثيرة الفروع والشعب شريفة النتائج والاثمار من المعارف الالهية التي اكثرها مما لا تستقل باكتسابه العقول البشرية بل تحتاج
في تحصيلها وتناولها ان نقتبس بانوارها من مشكوة النبوة بواسطة اول اوصيائه وافضل اوليائه واشرف ابواب مدينة علمه
بان العلوم الالهية والمعارف الربانية انما تنشر في قلوب المستعدين القابلين للهداية من بذر الولاية وشجرة الهداية
مما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا الشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين
بن بابويه القمي بسنده المتصل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله جعفر الصادق ع طوبى شجرة في الجنة اصلها في دار علي بن ابي
طالب ع وليس من مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها وذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم وقلبه المنور
مفتاح ابواب خزائن المعرفة الموروثة من الانبياء سيما خاتمهم واعلمهم عليه وآله افضل التسليمات وازكيها كما افصح قوله ص انا مدينة
العلم وعلي بابها **اقول** انما قال معنى طوبى ولم يقل معنى شجرة طوبى مع انه انما تكلم على معنى الشجرة لانه يريد ان طوبى اذا افردت
في مثل مقام الدعاء كما يقال طوبى لك ان المراد بها شجرة العلم وربما يفهم من كلامه انه لا يريد غير هذا المعنى وان كان لها معنى اخر اما لانه
على طريقة ابناء نوعه من الصوفية وبعض الحكماء من حصرهم الالفاظ على معانيها الباطنة كما هو شان اهل التاويل حتى ان بعضهم انجر
به التطبع الى انكار كثير من الضروريات مثل القائم ع وخروجه عجل الله فرجه وقال ما مراد الشارع به الا العقل وخروجه عبارة عن استيلائه
على جميع المشاعر والنفس والبدن واعتدال الطبيعة وان ياجوج وماجوج وخروجهم امام الساعة عبارة عن ظهور الوساوس والاوهام
الباطلة امام قيام العقل واستيلائه على جميع المشاعر ومعنى انهم يشربون ماء البحر يعني النفس ويأكلون الشجر انهم اي الاوهام يمنعون
شئون النفس ان تتعلق بمصالح البدن بافعالها واما لان غير المعنى لا يعتد به والمص وان كان كثيرا ما يذكر الامور الظاهرة على نحو ما
ترد به الشريعة الطاهرة الا انه يلوح في تعريفه الى مشرب القوم وانما لم يقل معنى شجرة طوبى ليعلم ان معنى طوبى مطلقا هو الشجرة
المعينة اذ لو ذكر شجرة طوبى لفهم منه ارادة احد معاني طوبى ولم يرد ذلك وانما يريد ان معنى طوبى وان اريد بها الجنة فان المراد
بها العلم لانه قد اشار ان الجنة وما فيها من القصور والولدان والحور والرمان والطيور وغير ذلك كلها من باب النيات والاعتقادات
كما تقدم فكيف حال كلامه في معنى طوبى والحاصل الامر كما قال الصادق ع كما رواه الحسن بن سليمان الحلي في مختصر بصائر سعد بن
عبد الله الاشعري قال ع ان قوما امنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم شيئا ولا ايمان ظاهر الا بباطن ولا باطن الا
بظاهر الخ او كما قال وطوبى احد معانيها شجرة العلم وقال المفسرون في قوله تع طوبى لهم وحسن ماب اي طيب العيش وقيل طوبى الخير واقصى
الامنية وقيل طوبى اسم الجنة بلغة اهل الهند وطوبى مصدر كبشرى بضم الطاء من الطيب فواوه مقلوبة عن ياء واحد معانيها شجرة
العلم والحكمة وهي كثيرة الفروع والشعب لان فروعها وشعبها لا نهاية لها في الامكان شريفة النتائج والاثمار ستعها عين ثمرها
والثمرة الواحدة منها اذا اكلها الانسان اشبعت محلها من باطنه وارويته ابدا ولا تفنى لذتها ولا يخلو محلها عنها بكثرة انفاقها بل
كلما انفق منها قر اصلها وثبت ودر ثمرها واينع ونبت واختلف العلماء في اكتساب تلك العلوم هل تستقل بتحصيلها العقول مطلقا
ام تستقل بمعارفها دون حدودها ام لا تستقل مطلقا بل يحتاج الى الشرع فقيل بالاول لان العقول جعلها الله تع حججا وما لا يثمر
لا يكون حجة وقد قال تع واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وفسر الظاهر بالانبياء والحجج عليهم السلام والباطنة بالعقول وطريقها
الى العلوم الاكتساب وبعض هؤلاء قال طريقها التخلق بالاخلاق الالهية كما قال علي ع ما معناه ليس العلم في السماء فينزل اليكم ولا في
الارض فيصعد اليكم ولكن العلم مجبول في قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم ونقل ابن جمهور الاحسائي في المجلي وروى عن
عيسى بن مريم على محمد واله وعليه السلم قال لبني اسرائيل يا بني اسرائيل لا تقولوا العلم في السماء من يصعد ياتي به ولا في تخوم الارض من
ينزل ياتي به ولا من وراء البحر من يعبر ياتي به العلم مجبول في قلوبكم تادبوا بين يدي الله باداب الروحانيين وتخلقوا باخلاق
الصديقين يظهر العلم من قلوبكم حتى يغطيكم ويغمركم وورد عن النبي ص انه قال العلم نور يقذفه الله في قلوب اوليائه وانطق على لسانهم

في بيان معنى الطوبى

العلم علم الله لا يعطى الا الاولياء الجوع سحاب الحكمة فاذا جاع العبد مطر بالحكمة انتهى وقيل بالثاني لان المعارف لا تثبت بالنقل لانه لا يحصل منه الا الظن والظن لا يغني من الحق شيئا واما الاحكام فلان العقول لا تدرك ماخذها فاكتفي بالظن فيها فيرجع الى النقل

وقيل بالثالث لان العقول قبل الشرع عقول التميز ومدار التميز الى الاسترشاد والاسترشاد على الله بنبيه ولم يتيسر الا في كتابه وسنة اوليائه وحججه صلى الله على محمد واله وصحبه وانما تسمى تلك القوة المميزة عقلا اذا تعلمت من تعليم الله تعالى ولهذا قال الصادق عليه السلام العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان الحديث وما سوى هذا ليس عقلا حقيقيا لما تقرر في الاصول من ان صحة السلب علامة المجاز وقد قال عليه السلام في اخر الحديث حين قال له السائل فما الذي كان في معوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل وقد روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله ما معناه ما من شيء من الحق عند احد من الخلق الا بتعليمي وتعليم علي بن ابي طالب عليهما والهما السلام وروي معنى هذا عن غير ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله والحق عند من اراد الله به خيرا هو القول الثالث ومن كان استمداد عقله من الكتاب والسنة علما وعملا وجد هذا مما لا ارتياب فيه وقوله بواسطة اول اوصيائه وافضل اوليائه يريد ان العقل البشرية لا يستقل بانفسها في اكتساب المعارف الالهية بل تحتاج الى الاستمداد من مشكوة النبوة التي تستمد من الوحي الذي هو الواسطة بين المفيض الذي علم عباده سبحانه ما لم يعلموا ولا يمكن العقول الاستمداد من مشكوة النبوة صلى الله على محمد واله الا بواسطة علي عليه السلام وكلامه هذا صحيح في عدم الاستمداد بدون واسطته عليه السلام ولكن هل لسائر الناس غير الاحد عشر وفاطمة عليهم السلام ان يستمد من المشكوة بواسطة علي عليه السلام بدون واسطة الاحد عشر بينه وبين علي عليه السلام اما في الظاهر فنعم قد يكون بدون واسطة علي عليه السلام بل ياتي الرجل ويسال النبي صلى الله عليه وآله ويجيبه وان لم يكن علي عليه السلام حاضرا واما في الباطن فاعتقادنا انه لا بد من توسط الائمة الاحد عشر وفاطمة عليهم السلام لان سبيل الادراك في سلسلة الصعود هو سبيل البدء في سلسلة النزول فكما ان البدء لزيد لا يصل اليه المدد الا بواسطة جميع الاسباب كذلك الاستمداد من المبدء في العلوم والمعارف فان اشترط المصنف توسط علي عليه السلام فالذي ينبغي له ان يشترط توسط باقي اهل بيت محمد صلى الله عليه واله صلى الله عليه وآله بل وتوسط سائر الانبياء عليهم السلام لسائر الخلق ممن سواهم لما ثبت في صحيح الاخبار وصريح الاعتبار انهم عليهم السلام خلقوا من شعاع انوار محمد واهل بيته صلى الله عليه واله وسائر المؤمنين خلقوا من شعاع انوار الانبياء عليهم السلام وقوله واشرف ابواب علمه يدل على ما قلنا فانه اذا كان صلى الله عليه واله مدينة العلم وهم ابواب مدينة العلم دل على مشاركتهم في الوساطة لكل من سواهم هذا في الحقيقة وفي نفس الامر واما في الظاهر فلا تحتاج العقول في الاخذ من مشكوة النبوة الى واسطة احد منهم عليهم السلام ولا في الاخذ من مصابيح الولاية الا وساطة النبي صلى الله عليه واله كما هو المعروف بين العوام وقوله فان العلوم الالهية والمعارف الربانية والعلوم الالهية هي علم الشريعة وعلم الطريقة اعني علم اليقين والتقوى هو علم الاخلاق والمعارف الالهية هي علم الحقيقة اعني معرفة الله ومعرفة صفاته واسمائه وافعاله وما يصح ويمتنع وهذه العلوم الثلثة هي التي عناها صلى الله عليه واله بقوله انما العلم اية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة الحديث ويلحق بهذه الثلثة كل ما طلب من العلوم لهذه الثلثة او لاحدها وانما انتشرت في قلوب المستعدين بقابلياتهم من التعلم والعمل بما امر الله واجتناب ما نهى عنه والتفكر والتدبر والنظر فيما خلق الله من الافاق والانفس فان مثل هؤلاء هم القابلون للهداية من بدر الولاية وهو الامام عليه السلام وشجرة الهداية عطف صفة على صفة وقوله ومما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين في العلم والمعرفة بدراية الاحاديث ولهذا فسره بقوله رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا الشيخ الصدوق الخ لعل المصنف انما بالغ في وصفه لما يجده في كلامه في اول كتابه الفقيه ومن مثل ما ذكره [illegible] في ترجمته في الخلاصة والرجال تغمده الله برحمته لا عيب فيه وان كان لم يصرحوا بتوثيقه في كتب الرجال وكثير من مشايخ الاجازة لا يدل على الاستغناء عن توثيقه فان كثيرا من مشايخ الاجازة وثقوه كالشيخ الكليني وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد [illegible] وهو وان كان ترك توثيقه لشهرة ثقته فليس باشهر ممن ذكر ولا من ابيه علي بن الحسين بن الوليد كان [illegible] ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى وهذا يدل على خلاف ما ذكره المصنف من انه اعظم المحدثين رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا لانه يدل على انه يصحح الاخبار بالاعتماد على مشايخه ومثل هذا ينافي الضبط والدراية ومثل هذا يصلح لمثل محمد بن يعقوب الكليني عليه الرحمة واما الصدوق رحمه الله فهو لا شك انه ممن روى وحفظ ما به ان شاء الله نجاة ونجاة من تمسك برواياته جزاه الله عن حفظه للشريعة عن هذه الامة خير الجزاء والذي روى المصنف عنه مذكور في المتن

الامر

ليست بالعقل

به

العقول

انوارهم

الذي

عليهم

المصنف

في بيان معنى الطوبى

وغيره كثير فمنه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله طوبى شجرة في الجنة اصلها في داري وفرعها في دار علي فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في الجنة بمكان واحد وفي تفسير علي بن ابراهيم عن النبي صلى الله عليه وآله والحديث طويل وفيه يقول صلى الله عليه وآله دخلت الجنة واذا انا بشجرة لو ارسل طاير في اصلها ما دارها سبعمائة عام وليس في الجنة منزل الا وفيه شجرة منها فقلت ما هذه يا جبرئيل ع فقال هذه شجرة طوبى قال الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب وفيه عن ابي عبد الله ع قال طوبى شجرة في الجنة في دار امير المؤمنين صلوات الله عليه وليس احد من شيعته الا وفي داره غصن من اغصانها وورقة من اوراقها تستظل تحتها امة من الامم وعنه ع كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكثر تقبيل فاطمة عليها السلام فانكرت ذلك عايشة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عايشة اني لما اسري بي الى السماء دخلت الجنة فادناني جبرئيل من شجرة طوبى وناولني من ثمارها فحول الله ذلك ماء في ظهري فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة فحملت بفاطمة وكلما اشتقت الى الجنة قبلتها وما قبلتها قط الا وجدت رايحة شجرة طوبى منها فهي حوراء انسية وروى الشيخ بسنده وكتبه في كتاب مسائل البلدان يرفعه الى سلمان الفارسي رضي الله عنه قال دخلت على فاطمة عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام يلعبان بين يديها ففرحت بهما فرحا شديدا فلم البث حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت يا رسول الله اخبرني بفضيلة هؤلاء لازداد لهم حبا فقال يا سلمان ليلة اسري بي الى السماء ادارني جبرئيل في سمواته وجنانه فبينا انا ادور في قصورها وبساتينها ومقاصيرها اذ شممت رايحة طيبة فاعجبتني تلك الرايحة فقلت يا حبيبي ما هذه الرايحة التي غلبت روايح الجنة كلها فقال يا محمد تفاحة خلقها الله تبارك وتعالى بيده منذ ثلثمائة الف عام ما ندري ما يريد بها فبينا انا كذلك اذ رايت ملائكة ومعهم تلك التفاحة فقالوا يا محمد ربنا السلام يقرأ عليك السلام وقد اتحفك بهذه التفاحة قال رسول الله صلى الله عليه وآله واخذت من تلك التفاحة فوضعتها تحت جناح جبرئيل ع فلما هبط الى الارض اكلت تلك التفاحة فجمع الله ماءها في ظهري فغشيت خديجة بنت خويلد فحملت بفاطمة ع من ماء التفاحة فاوحى الله عز وجل الي ان قد ولد لك حوراء انسية فزوج النور من النور فاطمة من علي فاني قد زوجتها في السماء وجعلت خمس الارض مهرها وستخرج فيما بينهما ذرية طيبة وهما سراجا الجنة الحسن والحسين ويخرج من صلب الحسين ائمة يقتلون ويخذلون فالويل لقاتلهم وخاذلهم الخ اقول وهذا الحديث يشعر بان شجرة طوبى تحمل بكل فاكهة جمعا بين الاخبار ولو قيل انها في الاصل شجرة تفاح لم يكن بعيدا ولو قيل مع هذا انها تحمل بكل نوع من انواع الفواكه والثمار لكان صحيحا ثم ما ورد ان المؤمن اذا اتى قبر الحسين ع خصوصا آخر الليل فانه يشم منه رايحة التفاح واقول وحقه وحق جده وابيه وامه واخيه وحق التسعة الاطهار من نسله صلى الله على محمد وعليهم اجمعين لقد شممت من شباكه الطيب رايحة التفاح مرارا لا احصيها صلى الله عليك يا ابا عبد الله بعدد ما في علم الله وفي اصول الكافي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع فان لاهل الدين علامات يعرفون بها صدق الحديث واداء الامانة والوفاء بالعهد وصلة الارحام ورحمة الضعفاء وقلة المراغبة للنساء او قال وقلة المواتاة للنساء وبذل المعروف وحسن الخلق وسعة الخلق واتباع العلم وما يقرب الى الله عز وجل زلفى طوبى لهم وحسن مآب وطوبى شجرة في الجنة اصلها في دار النبي محمد صلى الله عليه وآله وليس من مؤمن الا في داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اتاه به ذلك ولو ان راكبا مجدا سار في ظلها مائة عام ما خرج منها ولو طار من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هرما الا ففي هذا فارغبوا ان المؤمن من نفسه في شغل والناس منه في راحة اذا جن عليه الليل افترش وجهه وسجد لله عز وجل بمكارم بدنه يناجي الذي خلقه في فكاك رقبته الا فهكذا فكونوا الخ وفي عيون الاخبار قال يعني الحسين ع قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي انت المظلوم بعدي وانت صاحب شجرة طوبى في الجنة اصلها في دارك واغصانها في دار شيعتك ومحبيك الحديث وفي كتاب الخصال في تفسير حروف ابجد الى ان قال واما الطاء فطوبى لهم وحسن مآب وهي شجرة غرسها الله تعالى بيده ونفخ فيها من روحه وان اغصانها لترى من وراء سور الجنة تنبت بالحلي والحلل والثمار متدلية على افواههم وعن ابي سعيد الخدري وفي احتجاج علي ع يوم الشورى وعن ابي امامة وفي كتاب اكمال الدين وتمام النعمة وعن ابي حمزة الثمالي وفي مجمع البيان وفي ثواب الاعمال وعن ابي حمزة الثمالي ايضا روايات بمعنى ما تقدم وفي تفسير العياشي بسنده قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس ذات يوم اذ دخلت ام ايمن وفي ملحفتها شيء فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا ام ايمن اي شيء في ملحفتك فقالت يا رسول الله فلانة بنت فلان املكوها فلم تنثروا عليها فاخذت زوجها فلم ينثر عليها شيئا فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله لا تبكين فوالذي بعثني بالحق نبيا بشيرا ونذيرا لقد شهد املاك فاطمة جبرائيل وميكائيل واسرافيل في الوف من الملائكة ولقد امر الله طوبى فنثرت عليهم من حللها وسندسها واستبرقها ودرها وزمردها وياقوتها وعطرها فاخذوا منه حتى ما ادروا

في بيان معنى الطوبى

مايصنعون به ولقد نحل الله طوبى لمهر فاطمة وهي في دار علي ابن ابي طالب ع فظهر لمن نظر ان اطلاق طوبى على الشجرة مشهور في اخبارهم ع
فعلى هذا انكرون الاضافة بيانية وماذكره المفسّرون من معاني طوبى صحيح ومراد وان كان على خلاف الاغلب وانّما ذكرت كثيرا من
الروايات ليظهر لك وجه الاغلب قوله وذلك لانّ نفسه الشّريفة معدن الفضائل والعلوم وقلبه المنوّر الخ فيه ما قلنا لانّ (كان صح)
هذه الفضائل ليست مختصّة به دون اولاده الطاهرين ع قال وانّما نسب معنى طوبى الى داره الاخرويّة من حيث قلبه المعنوي
دون دار محمّد ص لانّ تفاصيل العلوم الحقيقيّة الّتي جاء بجامعها الرّسول والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه وهو كما اشار
تع بقوله ومن عنده علم الكتاب وبقوله وانّه في امّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم وبقوله فاسئلوا اهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون وبقوله
انّما انت منذر ولكلّ قوم هاد ولذلك ورد انّه قال ص لمّا نزلت هذه الاية يا علي انا المنذر وانت الهادي فقد تبيّن بنور العقل و
النقل انّ مثال شجرة طوبى اعني اصل العلوم والمعارف في دار علي ع واولاده المطهّرين الّذين هم ذرّيّة بعضها من بعض لانّ
كلّا منهم يحذو حذو ابيهم المقدّس وجدّهم المنوّر المطهّر ص **اقول** اذا فسّرت طوبى بشجرة العلم والمعرفة فسّر البيت بالقلب فيكون
جانبه الايمن خزنة معرفة وجانبه الايسر محلّ العلم لانّ الايسر جانب النفس الّتي هي محلّ الصّور الّتي هي العلم والايمن محلّ العقل الّذي
هو مدرك المعاني الّتي هي المعرفة وقوله دون دار محمّد ص غلط لانّ علم علي ع من علم محمّد ص مجملة ومفصّلة نعم لو قال انّ صاحب
الخلافة صاحب التّاويل وصاحب النبوّة هو حامل التّنزيل وطوبى من نوع التّاويل فاسب كلا مه على انّ الحديث الاوّل المذكور عن
النبيّ ص فيه اصلها في داري وفرعها في دار علي ع فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في الجنّة بمكان واحد فقوله ص في الجنّة
يشعر بانّ حصول ذلك العلم في الجنّة يوم القيمة وامّا حصوله له ولاهل بيته ص فهو في الدّنيا كما هو للاخرة لانّ هذا العلم من جملة
ثمار الجنّة فكما انّهم ع يأكلون في الدّنيا من ثمار الجنّة كذلك يأكلون ما كان من نوع ذلك وكما انّه قد يأكل غيرهم من ثمار الجنّة
وان كان نادرا كما اكل الحواريّون من المائدة وشرب عبد الله بن سنان من ماء الكوثر في الدّنيا بواسطة جعفر بن محمّد ع كذلك
قد يحصل بعض ذلك من العلوم والمعارف لغيرهم من شيعتهم وكذلك ما في اصول الكافي من قوله اصلها في دار النّبيّ محمّد ص فانّه
وغيره من الاخبار يدلّ على اتّحاد الدّار فقول المص دون دار النّبيّ ص ليس بشيء على اطلاقه وكذا الكلام في قوله مستفادة من بيانه و
تعليمه وقوله وهو كما اشار تع بقوله ومن عنده علم الكتاب في الخرائج وفي الكافي والعيّاشي عن الباقر ع ايّانا عنى وعلي اوّلنا و
افضلنا وخيرنا بعد النّبيّ ص وروي مثله في مجمع البيان عن الصّادق ع وفي الاحتجاج سئل رجل علي ابن ابي طالب ع اخبرني بافضل منقبة
لك فقرء الاية وقال ايّاي عنى بمن عنده علم الكتاب وفي المجالس عن النّبيّ ص انّه سئل عن هذه الاية فقال ذاك اخي علي بن ابي طالب ع وفي
العيّاشي عن الباقر ع انّه قيل هذا ابن عبد الله بن سلام يزعم انّ اباه الّذي يقول الله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
قال كذب هو علي بن ابي طالب ع وفي الكافي بسنده عن سدير قال كنت انا وابو بصير ويحيى البزّاز وداود بن كثير في مجلس ابي عبد الله ع
اذ خرج علينا وهو مغضب فلمّا اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون انّا نعلم الغيب ما يعلم الغيب الّا الله تع لقد هممت بضرب جاريتي
فلانة فهربت منّي فما علمت في اي بيوت الدّار هي قال سدير فلمّا ان قام مجلسه وسار في منزله دخلت انا وابو بصير وميسر فقلنا له
جعلنا فداك سمعناك وانت تقول كذا وكذا في امر جاريتك ونحن نعلم انّك تعلم علما كثيرا ولا ننسبك الى علم الغيب قال فقال يا سدير
الم تقرء القرآن قلت بلى قال فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عزّ وجلّ قال الّذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتدّ
اليك طرفك قال قلت جعلت فداك قد قرأته قال فهل عرفت الرّجل وهل علمت ما كان عنده من علم الكتاب قال قلت اخبرني
به قال قدر قطرة من الماء في البحر الاخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب قال قلت جعلت فداك ما اقلّ هذا فقال يا سدير ما اكثر
هذا ان ينسبه الله عزّ وجلّ الى العلم الّذي اخبرك به يا سدير فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عزّ وجلّ ايضا قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قال قلت قد قرأته جعلت فداك قال فمن عنده علم الكتاب كلّه قال فاومى بيده الى صدره وقال
علم الكتاب والله كلّه عندنا وفي تفسير علي بن ابراهيم بسنده عن ابي عبد الله ع قال الّذي عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين ع و
سئل عن الّذي عنده علم من الكتاب اعلم ام الّذي عنده علم الكتاب فقال ما كان الّذي كان عنده علم من الكتاب الّا بقدر ما (علم صح)
تاخذ البعوضة بجناحها من ماء البحر وفي تفسير العيّاشي عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر ع قال سألته عن قوله قل كفى بالله شهيدا
نزلت في علي ع بعد رسول الله ص وفي الائمّة بعده وعلي عنده علم الكتاب وعن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع عن قول الله عزّ وجلّ

ومن عنده علم الكتاب

في بيان معنى الطوبى

قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب فلما رأى اني اتتبع هذا واشباهه من الكتاب قال حسبك كل شيء في الكتاب من
فاتحته الى خاتمته مثل هذا فهو في الائمة عليهم السلام وروى المفيد مسنداً الى سلمان الفارسي رضه قال قال لي امير المؤمنين ع الويل كل
الويل لمن لا يعرف لنا حق معرفتنا وانكر فضلنا يا سلمان ايما افضل محمد او سليمان بن داود قال سلمان فقلت بل محمد ص فقال يا سلمان هذا
آصف بن برخيا قدر ان يحمل عرش بلقيس من سبا الى فارس في طرفة عين وعنده علم من الكتاب ولا اقدر انا وعندي علم الف كتاب انزل الله
منها على شيث بن ادم خمسين صحيفة وعلى ادريس النبي ص ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم الخليل عشرين صحيفة والتورية والانجيل والزبور والفرقان علم م
قلت صدقت يا سيدي فقال اعلم يا سلمان ان الشاك في امورنا وعلومنا كالممتري في معرفتنا وحقوقنا وقد فرض الله طاعتنا وولايتنا
في كتابه في غير موضع وبين فيه ما وجب العمل به وهو مكشوف الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الخصوص بل كلهم مشتركون في هذه
الفضيلة وذكر علي عم في بعضها وحدة للتمثيل في تشريكهم مع ما علم من اخبارهم ع وان ما جرى لاولهم يجري لاخرهم وبقوله وانه في ام الكتاب
لدينا لعلي حكيم وبقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون مما يدل على احاطة علومهم وحاجة جميع الخلق الى العلم لان الله سبحانه قد اقام
نبيه ص مقامه في سائر عالمه في الاداء اي فيما يريد ان يؤديه الى خلقه من خلق او رزق او حيوة او ممات اذ كان سبحانه لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار كما تقدم ذكره في خطبة علي ع يوم الغدير ويوم الجمعة ثم اوحى الى نبيه ص والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا
بهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وما التناهم من عملهم من شيء وانزل الله اليه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فعلم
رسول الله عليا ع جميع ما اوحي اليه وامره ان يعلم اهل بيته الطاهرين ع جميع ما علمه من العلوم وكذلك قوله تع انما انت منذر
ولكل قوم هاد فان محمدا ص هو المنذر والهادي علي ع لذلك ورد انه قال ص لما نزلت هذه الاية يا علي انا المنذر وانت الهادي وقوله
فقد تبين بنور العقل والنقل ان مثال شجرة طوبى يعني اصل العلوم والمعارف في دار علي ع واولاده المطهرين ع الخ ربما يشعر بان
كلامه الاول لم يرد به التخصيص به ع وانما ذكره لكونه سيدهم ومقدمهم وليس ببعيد وان كان [illegible] ظاهر عبارته لانه كثيرا لا يعتني
باصلاح العبارة وان عني بقوله الاول ما اراد هنا في قوله واولاده المطهرين فقد اجاد وان اراد خصوص المتوسط فقد اخطأ السداد
وقوله لان كلا منهم اي من الائمة الاثني عشر ع اعني الاحد عشر وفاطمة يحذو حذو ابيهم المقدس امير المؤمنين ع وجدهم المطهر خاتم
النبيين ص ان اراد به انهم مثلهما ع في العلوم العامة وفي التوسط لكل الخلق فهو حق وان اراد به خصوص العلوم دون التوسط فهو غلط
قال وفروعها في صدور شيعتهم وبيوت قلوب مواليهم اذ يتفرع ويتشعب من علم النبي ص والوصي والهداة محمد وعلي والهداة ع
علوم عقلية وفروع فقهية في قلوب العلماء والمجتهدين من اتباعهم ومقلديهم الى يوم القيمة ونسبة سيد الاولياء علي ع الى علماء هذه
الامة يا علي انا وانت ابوا هذه الامة وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع اشجار الجنة قال العارف المحقق في الفتوحات المكية اعلم ان شجرة طوبى
لجميع شجر الجنات كآدم ع لما ظهر عنه من البنين فان الله لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه كما شرف آدم بالتدبير ونفخ فيه من البنين ل
فاورثه نفخ الروح فيه علم الاسماء لكونه مخلوقا باليدين ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زينها بثمرة حلي وحلل الذين فيهما
زينة للابسهما ونحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها انتهى فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبى يراد بها اصول المعارف و
الاخلاق الحسنة لتكون زينة للنفوس القابلة بمنزلة ما على الارض زينة لها **اقول** المراد بالفرع الاغصان [illegible] ومنطوق الاخبار
والغصن يراد منه نوع منها اذا فسرت بالعلوم وجزء منها اذا فسرت بالشجرة المعلومة فاذا فسرت بالعلوم فالغصن منه كلي ومنه
جزئي ومرادنا بالكلي ان المؤمن له حصة من شجرة العلوم وتلك الحصة من كل علم يناسب رتبة ذلك المؤمن المعارف وغيرها ومرادنا من ح
بالجزئي ان ذلك الغصن يعطي صاحبه المؤمن من كل فاكهة وطعام يناسب رتبة ذلك المؤمن بما تقتضيه الحكمة وكل ملبوس و
مشروب ومنكوح ومشموم وملموس ومذوق ومسموع ومبصر ومتخيل مما تقتضي الحكمة حسن تنعمه به وتمتعه فيه وان فسرت بالشجرة
النابتة حملت بكل فاكهة توجد في الدنيا على [illegible] وروا ان لا تشابهي [illegible] تحمل برمان رطب وباسر فيه طعم كل فاكهة تشتهي الانفس
[illegible] لذلك [illegible] الرمان جميع الالوان والطبائع المستقيمة كما كان فيه جميع الطعوم وكذا [illegible] ذلك الغصن بتفاح من
رمان وعنب و[illegible] في كل شيء كل لون مستحسن وكل طعم مستعذب وكل رائحة طيبة وهكذا وكل واحدة من تلك الثمرات المتغايرة
المتشاكلة ظاهرها طعام وطيب وفاكهة وشراب وقوة باه واصلاح مزاج وتفريح وكمال عقل وذكاء واشبه ذلك وباطنها علم كما
قال علي ع اسفله طعام واعلاه علم لمثل هذا فليعمل العاملون وقوله في صدور شيعتهم [illegible] من علوم الاحكام مما يتعلق [illegible]

في بيان معنى الطوبى

واحوالهم ومعرفة صفاتهم وذواتهم لان الصدور هي مقر العلوم التي صور الاشياء واحوالهم وافعالهم واعمالهم واقوالهم والمراد
جمع دار وهي المشتملة على بيوت كثيرة وقوله في بيوت قلوب عواليهم يعني ما كان من المعارف الالهية من معرفة صفاته وصفاتها واسمائه
واسمائها وافعاله ومتعلقاتها واوقاتها والقلوب في الصدور كالبيوت في الدور وذكر القلوب للمعارف غيرهما اسب للمذاق العارفين
لان القلوب مقر اليقين الذي هو ضد الشك والريب هذا نوع اليقين والتقوى الذي هو ثمرة علم الاخلاق كما ان الصدور مقر
العلوم التي هي ضد الجهل ولا شيء من الاثنين بمحل للمعارف التي يتناولها العارف بلا صورة ولا معنى ولا كيف ولا كم ولا اشارة
وذلك لان العلم باعث للخوف بما يتحقق في الصدر واليقين باعث للرجاء بما يشرق في القلب واما المعاني المحضة المجردة عن الصور
عن المعاني فلا تنجلي الا في الافئدة فتنبعث عنها المحبة بلا اشارة ولا كيف والقلب يطلق على الفؤاد وبالعكس الا انه بحسب ظاهر اللغة
واما في اللغة الخاصة فالفؤاد روح القلب والقلب جسمه وظاهره ولعل المص لا يعرف الفرق بينهما ولهذا لم نجد لهذا ذكرا في شيء
من كتبه والموافق لمن يسلك الغور في المعارف ذكر الفرق بينهما يعرف ما يحل في مكانه اللائق به فنسبه اليه واذا فسرت هذه
الشجرة الطيبة بالعلوم والمعارف فهل توجد تلك العلوم والمعارف في الدنيا لاصحاب الغصون في الاخرة ام لا الظاهر ان ذلك
يوجد فكل علم اجابه العمل اذا هتف به فانه تنزل من تلك الشجرة وذلك الغصن كامن في بيت صاحبه يظهر له يوم القيمة ومن
مات فقد قامت قيامته ومن قتل نفسه كما يحب الله اورق غصنه وكثرة ثمره وتناول منه في الدنيا واكل من ثمره ولا يجد احد لذة
للعلم دائمة ثابتة الا ما كان من تلك الشجرة واذا ما كان من غيرها فان وجد لذة لشيء من العلم فانما ذلك للبس خادعه فيه نفسه
وغفلته عما يراد منه او به ولما كانت تلك الشجرة في الجنة كان كل علم يوصل اليها فهو منها وكل علم يصد عنها فليس منها لان الاشيا
بمقتضى طبيعتها تنعطف فروعها على اصولها وقوله اذ يتفرع ويتشعب من علم النبي ص والوصي والهماء علوم عقلية اي كالمعارف
الحقة وفروع فقهية كالعلوم المستنبطة من الكتاب والسنة بالاستنباط الذي اشاروا اليه ع بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا وتلك الفروع من تلك الغصون اذا كانت جارية في استخراجها على نمط ما سلكوا ع ولعل هذا الاشارة بقوله
واوحى ربك الى النحل اي النفوس المنتحلة يعني المختارة المستنبطة من ادلتها ان اتخذي من الجبال بيوتا اي انظري وتدبري في
متعلقات الاحكام التي هي مجال النظر والتدبر من الجبال اي مقتضيات الاجسام والطبائع جمع جبلة من تفسير ظاهر بيوتا
وهي محال النظر لاستنباط مقتضى اوصافها ودواعيها من الحسن والقبح ومن الشجر وهي النفوس في تطوراتها لاشئونها ومما
يعرشون من تعلقات افعالها بالاجسام ووقوع الطيار شئونها على اوكارها من الاجسام والجسمانيات ثم كلي من كل الثمرات
اي من موجبات الافعال المقتضية لتلك الثمرات باوصافها من الحسن والقبح فاسلكي سبل ربك ذللا اي في الاستنباط بما عرفك من
سبله ونمط استخراج المسببات من اسبابها واستنباط الفروع من اصولها يخرج من بطونها اي من بطون خيالها وانظارها شراب
اي علوم يحيي بها اموات النفوس والقلوب كما يحيي بالماء اموات الاشجار والارضين كما قال تع وجعلنا من الماء الظاهري والماء
الباطني الذي هو العلم كل شيء حي فان قلت يلزم من بيانك خصوصا بتاويلك ان يكون النبي ص واهل بيته ع يجتهدون في استخراج
الاحكام من الادلة وهو خلاف الاتفاق قلت نعم فانهم ع يستنبطون الاحكام من ادلتها الا ان الفقهاء غيرهم اغلب ما يتوصلون
به الظنون وهم ع جميع ما تؤديهم اليه ادلتهم الى اليقين القطعي العياني في جميع ما يحكمون به والا فاخذهم بالاستنباط كما قال تع و
لو ردوه الى الله والى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ففي تفسير العياشي عن عبد الله جندب عن الرضا ع يعني
[illegible] هم الذين يستنبطون من القران ويعرفون الحلال والحرام وهم حجة الله على خلقه وعن ابي عبد الله ع قال عز وجل اطيعوا
الله اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فقال عز وجل ولو ردوه الى الله والى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم فرد الامر امر الناس الى اولي الامر منهم الذين امر بطاعتهم وبالرد اليهم وفي الاكمال بسنده الى ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر بن محمد
ابن علي الباقر ع في حديث طويل يقول فيه ع ومن وضع ولاية الله واهل استنباط علم الله في غير اهل الصفوة من بيوتات الانبياء فقد
خالف امر الله عز وجل وجعل الجهال ولاة امر الله المتكلفين بغير هدى وزعموا انهم اهل استنباط علم الله فكذبوا على الله وزاغوا
عن وصية الله وطاعته فلم يضعوا فضل الله حيث وضعه الله تبارك وتع فضلوا واضلوا اتباعهم فلا تكون لهم يوم القيمة حجة
وقال ايضا بعد ان قرء فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فان يكفر بها امتك فقد وكلنا اهل بيتك

في بيان كيفية اهل النار

بالايمان الّذى ارسلناك له فلا يكفرون بها ابدا ولا اضيع الايمان الّذى ارسلناك به جعلنا اهل بيتك بعدك على امتك ولاة
من بعدك وعلى الاستنباط الّذى ليس فيه كذب ولا اثم ولا زور ولا بطر ولا رياء فتدبّر هذه الاخبار ليظهر لك انّ الاستنباط
الحقّ ما استنبطه محمّد واهل بيته ص والانبياء ع وقوله ونسبة سيّد الاولياء على ع الى علماء هذه الامة اذا اريد بعلماء هذه الامة
الائمة الطّاهرين ع صحّ التّشبيه فى الجملة لانّ امير المؤمنين ع سمّى امير المؤمنين لانّه يمير الائمة ع العلم ماخوذ من قوله تع ونمير اهلنا و (الطّاهرون له)
المؤمنين هنا هم الائمة ع الآنه ع يسقيهم مما استقى منه بنفسه لا بصفته فلهذا قلنا صحّ التّشبيه فى الجملة ولو اريد الانبياء ع صحّ التشبيه (والمؤمنون له)
على الحقيقة وان اريد مطلق علماء هذه الامة صحّ على الحقيقة فى كلّ شئ بنسبته بمعنى انّ كنه الشجرة واصلها الّذى ليس وراءها ذكر بحال ما
هو فى بيت محمّد ص وذلك فى بيت على ع وبيوت اهل بيته الطّاهرين ع بحكم الثّانويّة فانّما هو بحكم الاولويّة فى بيت محمّد ص وبعده فى
بيوتهم ع وظ ذلك منتشر فى بيوت الانبياء ع يقع فى كلّ نبىّ ما يسعه استعداده واشعّة ذلك الظّاهر مشرقة فى بيوت المؤمنين يقع فى (بيت ٤)
كلّ بيت من بيوت المؤمنين ما يستدعيه استعداده ويمثل ذلك استمداد مقلّديهم الى انقضاء التكليف هذا نسبة باطنها وتاويلها
ونسبة ظاهرها الى جميع شجرات الجنان كشجرات الخير وهو النّهر الجارى فى المدهامّتين التى تحمل بالنشا الخيرات الحسان المعلّقات فى تلك (الحسان له)
الاشجار بشعورهنّ وكشجرات الفواكه بجميع انواعها وشجرات الدّنيا وما اودع فيها من الخواص والاسرار كنسبة ظ علوم محمّد ص واوصيائه ع
الى علوم ساير علماء شيعتهم من الاوّلين والاخرين لا خصوص علماء هذه الامّة كما توهّم المص بل الى علوم ساير الانبياء والمرسلين و
ساير المؤمنين من الاوّلين والاخرين وساير الملائكة اجمعين وساير ما اودع علماء وسرا من جميع الحيوانات والنّباتات والجمادات
فى ذواتهم وصفاتهم واحوالهم وافعالهم فتدبّر فى هذه الاجمال والنعيم وارسله فى كلّ شئ ليصحّ لك التمثيل وقوله قال العارف المحقق فى الفتوحات
المكيّة يعنى به محمّد بن الطّائى الاندلسى ابن عربى المعروف وقول ابن عربى اعلم انّ شجرة طوبى لجميع شجرات الجنّات كادم ع لما ظهر عنه من
النّبيّين يعنى آدم ع لم يتولد من اب وامّ غير مادّته وصورته فظهرت عنه ذرّيّته بالتناكح والتناسل كذلك شجرة طوبى اولم تكن متولّدة (من البنين له)
من بذر او نواة ولا من صلب شجرة كانت قبلها فتولدت من اصلها اكتولّد النّخلة من النخلة قال فانّ الله لما غرسها بيده وسوّاها نفخ فى
سوّى صورتها نفخ فيها من روحه اى المراد بالرّوح عندنا وهو روح وليه ع فحيث ظاهرا بالحيوة النباتية وهى النفس النّباتية وحيث
بالحيوة التاويلية وهى حيوة العلم الوجدانية كما قال تع او من كان ميتًا فاحييناه وجعلنا له نورًا يمشى به فى النّاس اى جعلنا له عقلا
وعلما يهتدى به فى ظلمات الجهالة وحيث باطنا بالحيوة الحقيقية النّاطقة كما شرف ادم ع باليدين اى يدى قدرته واليدان من جهة الفعل
المشيّة هى يده اليمنى نق بها مادّته والارادة هى يده الشمال خلق بها صورته ونفخ فيه يعنى نفخ فيه الحيوة من روحه وهى روح
وليّه ع فاورثه نفخ الرّوح علم الاسماء قال لكونه مخلوقا باليدين يعنى لاجل كونه مخلوقا باليدين اللّتين هما العقل والنّفس اى القلم
واللّوح قال ولمّا تولّى الحق غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زيّنها بثمرة الحلى والحلل الّذين هما زينة للابسها ونحن ارضها يعنى انا محلّ اشراقها
فيجب ان يجرى علينا شبهها فزيّن بالعلم كما جعل ما على الارض زينة لها ويريد انّ النفخ من روحه فى ادم ع اورثه علم الاسماء ونفخ فى
الشجرة من روحه اورثها زينة الحلى والحلل ونحن بنو ادم وارض الشجرة فورثنا الصّفتين فقول المص فقد ظهر من كلامه انّ شجرة طوبى
يراد بها اصول المعارف والاخلاق الحسنة ليكون زينة للنّفوس القابلة بمنزلة ما على الارض زينة لها هو الظّاهر من لفظه وامّا ما
يظهر من مراده فهو ما اشرنا فافهم **قال** قاعدة فى دخول اهل النار فيها هذه مسئلة عويصة وهى موضع خلاف بين علماء الرّسوم
وعلماء الكشف وكذا بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون لهم راحة ونعيم بدار الشفاعة بدار الشقا
جهنّم عند منتهى مدّة العذاب الى اجل مسمّى مع اتّفاق الكلّ على عدم خروج الكفّار من النّار وانّهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له
فانّ لكلّ من الدّارين عمارا ولكلّ منهما ملؤها والاصول الحكميّة دالة على انّ القوى الجسمانيّة متناهية وعلى انّ القسر لا يدوم على طبيعة
واحدة وعلى انّ لكلّ موجود غاية ينتهى اليها وعلى انّ مآل الكلّ الى الرّحمة الالهيّة الّتى وسعت كلّ شئ **اقول** قوله هذه مسئلة
عويصة غلط لانّها فى نفسها سهلة وانّما جعلها عويصة تكلّف المتكلّفين وذلك انّهم بنوا امورهم على اظهار النّكت الّتى يتميّزوا
به العلماء لانّ اصل هذه وامثالها لما اجروا ائمة الهدى ع بتالّم اهل النّار واظهروا ذلك بين شيعتهم حتى كان مذهبهم
بالقول به وام النّاس اخذ المقابلون لهم بالرّدّ والانكار فى اظهار خلافهم ولمّا كانت ظاهرة التحقق كانت مخالفتها عويصة
على ما يدّعون من المخالفة بامور مفرقة ودلائل ملفقة فلهذا كان تصحيحها عويصًا صعبًا والمص واتباعه لما كان ديدنهم النظر فى كتب

في بيان أبدية أهل النار

اولئك والخطاب معهم غلبت عليهم المخالطة وعظمت عليهم الشبهة وعميت عليهم الادلة فتكلفوا لما انست به نفوسهم عن الشبهة اوهاما اعتمدوها وشبهات زخرفوها يحسبه الظمآن ماء وهى سراب حتى اذا جاءها لم يجدها شيئا وستسمع ما ذكروه فاختلفوا اهل تيسر عليهم العذاب بمعنى هل يدوم تألمهم مع اتفاقهم على دوام العقاب والخلود فيها ام تكون لهم بذلك انتهاء واحد ونعيم فى دار الشقاء جهنم بحيث يتنعمون بالتعذيب واكل الزقوم وشرب الحميم كما يتنعم الجعل برائحة العذرات حتى لو وضعوا فى الجنة لتألموا بنعيمها كما يتألم الجعل برائحة المسك والريحان ولكنهم ماكثون فيها لا يخرجون منها الى ما لا نهاية له وذلك لما دلت عليه الادلة العقلية على ان للجنة عمارا وللنار عمارا وان لكل منها ملؤها والمصر لما كان مؤتمنا للقوم تابعا لهم فى مذهبهم اختار مذهبهم فى ان اهل النار بعد انتهاء مدة عقابهم على اعمالهم بقدرها يؤول امرهم الى التنعم بالعذاب بحيث لو دخلوا الجنة تألموا بنعيمها فقال الاصول الحكمية دالة على انقطاع التألم منها ان القوى الجسمانية متناهية كاللامسة والذائقة والشامة والباصرة والسامعة وغيرها ذلك وهى المسماة بالانسان الطبيعى وهو ظل الانسان النفسى وهذا الانسان الطبيعى عندهم متناه فان بفناء هذه الدار فنى معنى فانه تبدل له وتجدده حتى اذا عاد يوم القيمة يعود بصورته الوجودية لا بمادته كما تقدم من كلامه وهذه التبدلات والتناهى والتغيرات وما وقع بسببها من المعاصى ونشاء منها فهى خيرات فى حقها وكمالات لها بها تسبح الله تعالى وتقدس ولم تفعل شئ من افعالها القبيحة مخالفة امر الله ولا رضاه ولا فى انبعاثها فى المعصية انها كالشريعة بل هى عاشقة لله تعالى طالبة له من طريق الذى وضعها فيه لانها فاعلة بحسب طبعها وكل ما يفعل بحسب طبعه فهو تسبيح الله تعالى وتقدسه وهذه القوى والاعضاء لما كانت حاملة بعقوبات النفس الحساسة المتخيلة كانت بمنزلة زبانية جهنم وسدنة الجحيم وبمنزلة مالك فكما ان سدنة النيران لا يتألمون منها لانهم هم المعذبون لاهل النار كذلك هذه القوى والاعضاء فانظر ايها العاقل الى هذه التوجيهات الفاسدة والتمويهات الكاسدة كيف يعتقدها المصوبون الله بها ومثله ما يريد من القسر فانه لا يدوم على طبيعة واستمر ما اقتضته المعاصى من العقوبات والالام فانه اقتضاء على غير مقتضى الطبيعة فاذا انقضى القسر عاد الى النعيم الذى هو مقتضى الطبيعة من تلذذ الاعضاء ونفريقها وقبولها الاحتراق لانها قابلة لما يجرى عليها فتنعم به لانه هو الملائم لها ولان لكل موجود غاية يؤول امره اليها والموجودات صدرت بمقتضى الرحمة الواسعة فيعود كل شئ اليها انتهى هذه الاستدلالات الباطلة العاطلة وستسمع بطلان هذه الاوهام بعد ايراد كلامه **قال** وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها وان كان الدوام فى كل منهما على معنى اخر وانت تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية غليظة وقلوب قاسية شديدة القسوة فلو كان الناس على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة الشيطانية وفى الحديث انى جعلت معصية ادم عم سببا لعمارة هذا العالم وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وقال ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وكونها على طبقة واحدة تنافى الحكمة والمصلحة لاهمال سائر الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل والعناية تاباه فاذا كان وجود كل طائفة من مقتضى قضاء الله وقدره وعنايته ورحمته ويكون له غايات طبيعية ومواطن ذاتية والغايات الذاتية للاشياء مناسبة لها ملائمة لذواتها فيقع الوصول اليها اخر الامر وان عاق عنها عائق زمانا ممتدا او قصيرا كما قال وحيل بينهم وبين ما يشتهون والله يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المنازل والمقامات فهو الرحمن الرحيم الرؤف وهو العزيز الجبار القهار المنتقم وفى الحديث ايضا لولا انتم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون ثم قال بعض المكاشفين يدخل الله اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل وينزلون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمل فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ حيات وعقارب كما يتلذذ اهل الجنة فيه من الظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طباعهم تقتضى ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتاذى بريح المسك فاللذات تابعة للملائمة والالام لعدمها وصاحب الفتوحات المكية اطنب فى هذا الباب وبالغ فيه فى ذلك الكتاب وقال فى الفصوص واما

النقلية وعم

في بيان كيفية اهل النار

اهل النار فآلهم الى النعيم اذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون برداً وسلاماً على من فيها واما انا والذي لاح لي بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم وانما هي موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدلة وليس هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم **اقول** ان المصنف قد برهن على هذه المسئلة بما هو صريح بانه قائل بمآل امرهم الى النعيم كما ذكره في سائر كتبه مثل شواهد الربوبية التي قيل انها اخر تأليفاته وهناك كذلك وذكر هذا الكلام الاخير الذي يدل على عدم ذلك حين غفل من قواعدهم وادلتهم التي ملاء الكتب منها وايدها وعدوله عنها يشبه مسائل الاجتهادية الظنية لا البراهينية اليقينية ومما اطنب فيه ذلك المذهب الفاسد ما ذكره في الكتاب الكبير الاسفار وان كان طويلاً فاني احببت ان اورده بتمامه لتعرف ما فيه وربما اذكر فيه كلاماً مني واصدّر كلامه بقوله يقول واصدّر كلامي بقولي قلت للتميز بين الكلامين وللفرق بين هذا في هذا البحث وبين غيره في سائر الشرح يقول هذه مسئلة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها قلت وقوله الذين هم من اهلها احتراز عن الذين يخرجون منها يقول الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب عنهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عماراً ولكل منهما ملؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتاً وهي خيره وكماله قلت يريد ان القسر الذي اقتضى تألمهم جار على خلاف طبايعهم لان قبولهم للحرق والتقطيع والفراق والهم والغم ان كان جارياً على ما يقتضيه طبايعهم كان ملايماً والشيء لا يتألم بما يلايمه وان كان جارياً على خلاف ما يقتضيه طبايعهم فهو قسر والقسر على خلاف المقتضى فلا دوام له من طبيعة وايضاً كل موجود فله غاية ينتهي اليها ووصول الشيء الى غاية خيره وكماله وذلك كمال الملائمة فينقطع التألم والجواب ان القسر كما يجري في وقت ما لموجب قاسر كذلك يدوم ما دام الموجب القاسر وقد ثبت دوامه بثبوت المعاصي الجارية من العاصي على الدوام والاستمرار ما قطعه عنها الا الموت لان المفروض من عدم توبته ودوام عزمه ونيته انه لو بقي ابد الابدين ودهر الداهرين انه لا يطيع الله تع ابداً واما رجوع كل موجود الى غاية ينتهي اليها فحق ولكن الغاية التي جرى عليها باختياره اذ لو كانت دواعي معاصيه عارضة لما استمر عليها مختاراً فلا حقيقة له غير ما تموّع عليه في اول دخوله النار ولو كانت عارضة لما خلّد فيها بل اذا كانت غاية غير ما تقتضي هذه وجب خروجها عنها ودخوله الجنة وكمال كل شيء بنسبته ولهذا قلنا انهم كلما تطاولت الدهور اشتد تألمهم لانه كمال طبيعتهم وحقيقتهم كما ان اهل الجنة كلما تطاولت الدهور اشتد نعيمهم والجنة والنار واهلها وما فيها واهلها بينهما كمال التضاد في الصفات وكمال الاتحاد في الامداد وذلك مثل ما بين الشاخص وظله فانه على عكس الشاخص ومثله في التناهي وعدمه لان الجنة من الرحمة والنار من الغضب فانهم يقولون ان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة تحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى قلت هو ما قلنا فان هذه القوة هي القوة المقتضية للاعمال الخبيثة سواء كانت طبيعية ذاتية او تطبيعية فقد قررت لان حقيقة الاشياء ما تصل اليها بالقوابل الاختيارية التي اقواها واغزرها قوابل الاعمال فيها تصل الى كمالها التي هي عليه من خير او شر ويقول ولاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الموجود وهو غايته الذاتية التي طلبها وتحركت اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات تلك والا لزم الدور والتسلسل وهذا باطل فان الحوادث لا تنتهي الى القديم ولا تقصر المسافة بينه وبينه بكثرة السير كما قال امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ومعنى رجوعها الى الله تع انتهاؤها الى ما خلقها منه او الى ابتلائه فانه هو المرجع الى امره وسلطانه يقول الا ان يعوق له عن ذلك عايق وتقسره قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تقم الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قلت انما يبطل النظام لو اقتضى الامر سوقها كلها الى الخيرات لتعطل قابليات الظلمات والمكروهات لان الانوار والخيرات لا تنفع بدون اضدادها كما اشار اليه الرضا ع بقوله ان الله تع لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده يقول فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض قلت ان العداوة والكراهة ليست طارية لانها هي المشخص

الامداد

منها

الله ع

للشيء فان صورة السرير ليست طارية عارضة للسرير اذ ليس الخشب سريرا لكون الصورة التي هي المشخصة للسرير عارضة وانما
هي جزء منه لانها عين فعليته وايضا اذا جعل الله عز وجل غاية كل طالب لم يتصور كونه تعالى كارها للقاء عبده لانه انما يصل اليه
ويلقاه بالذات فلا يتحقق اللقاء بالعرض فان وجد العرض لم يحصل اللقاء وان حصل اللقاء مع العرض لم يكن تعالى غاية للطالب لان الغاية
الحقيقية لا يصل اليها الطالب الا بالذات لا بالعرض والا لكانت لغاية ودانها يقول فيعذب بمدة حتى يبرأ من مرضه ويعود الى فطرته
الاولى التي يعتد بها هذه الكيفية المرضية وذلك المدعو عذابه بحصول الياس فتحصل له فطرة اخروية وهي فطرة الكفار الآيسين من رحمة
الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء قلت اذا عاد
الى فطرته الاولى وجب اخراجه من النار فلا يخلد فيها واذا اعتاد بهذه الكيفية بقيت الطبيعة الموجبة للتألم واذا حصلت له فطرة
الياس اشتد المه لان الياس اشد عذاب في جهنم واما الرحمة الواسعة فتشمله اخراه كما شملته اول دخوله النار لانه حين دخلها شيء
والرحمة وسعت كل شيء ولكنا لا نقول اذا عذب وتألم انه مظلوم بل هذا حكم العدل والرحمة الواسعة قسمان قسم فضل وهو الرحمة
المكتوبة الخاصة بالمؤمنين وقسم عدل وهو الجاري على المنافقين والمشركين والكافرين يقول وعندنا اصول دالة على ان الجحيم والامها
وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة [illegible] عليها الادلة [illegible] في بعض [illegible] ثم انك تعلم ان نظام الدنيا
لا يصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة
خاشية لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارهة
كشياطين الانس بجربزتهم وحيلهم وكالنفوس البهيمية والجهلة كالكفار وفي الحديث اني جعلت معصية آدم سبب عمارة هذا العالم
قلت هذه الاشياء معلومة لا انكر وان كان مقتضى كثير منها ينافي ما تقدم من رجوع اهل النار الى النعيم لان ذلك ينافي النظام
لتعطل [illegible] التام الذي هو من اسباب عمارة العالم لان النظام انما يقوم باعطاء كل ذي حق حقه باجراء الخير على مقتضى خيريته
والشر على مقتضى شريته وهذا الحديث من طرق الجماعة وهذه عادة المص كل الروايات التي يستدل بها من طرق العامة لان علمه
مأخوذ منهم ونظره في كتبهم ولكن معنى هذا الحديث لا ينافي الحق وبيان السر فيه انه لو بقي هو وذريته في الجنة بطل نظام هذا العالم
ولا يعرف المطيع من العاصي ولا الصادق في طاعته من الكاذب ولا يجوز في الحكمة ان يخرجه من الجنة بلا تقصير لانه تعالى لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بانفسهم فنهاه عن الاكل من الشجرة لمصلحة وليكون على بصيرة من امره ووكله الى نفسه طرفة عين لان العصمة ليست بواجبة
في الحكمة لانها من التفضل لا من اللطف وكون عدم العصمة يجر الى المعصية لا يستلزم قبحا لان هذه المعصية سبب لدفع مفسدة
اقبح من المعصية فكان احسنه العرضي افصح من حسن تلك الطاعة الذاتي وهو ظاهر لمن يفهم اسرار التكليف يقول وقال تعالى ولو شئنا
الجنة ومع
لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الناس اجمعين فكونهما على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولاهمال سائر
الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم من اربابها فلا يتمشى النظام الا
بوجود امور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة
المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف
والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجوده السعداء والاشقياء جميعا فاذا كان
وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم رباني يكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي [illegible]
عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاتيان
عليها زمانا مديدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون قلت قد قلنا ان وجود الاشقياء من صور الغضب واشراقاتها كما ان
وجود السعداء من صور الرحمة واشراقاتها فغاية كل من الطائفتين ما خلقت منه فان بقي الشقي بهيئة ما شقي به فهو من الغضب
ويترتب على تلك الهيئة مددها من الغضب الذي به تألم اولا وبه يتألم اخرا بل يشتد عليه ذلك لما تقرر وثبت في الوجدان ان
الاشراق كلما قرب من المشرق اشتد وقوي وان لم يبق بتلك الهيئة وجب خروجه من دار الغضب ودخوله في دار الرحمة لانه
مخلوق منها وهذا مما لا شبهة فيه يقول ثم ان الله يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث
علم الله وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا انكم تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون قلت هذا

فى بيان اعطاء آل كل ذى حق حقه فى المعاد

على دوام التألم ان الاشياء آثار لتجلى الاسماء فيترتب على كل شئ مقتضى علته فلو زال هذا المقتضى الذى هو فيض ذلك الاسم
فى ذلك الشئ اذ ليس هو الا ذلك الفيض والتجلى ولو فرض ان ذلك الشئ بقى بعد زوال ذلك المدد والفيض دل على ان ذلك
الفيض والمدد عارض وان ذات الشئ من فيض تجلى اسم معاكس لفيض ذلك المدد العارض كما فى لطخ الكفر فى المؤمن فيجب نقله
الى مقام الفيض الذاتى الذى هو حقيقته التى اذا الت فنى واعلم ان الحديث المروى من طرقنا هكذا لولا انكم تذنبون لذهب
بكم وجئ بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ولا شك انه اذا اغفر لهم نقلوا من دار الذنب الى دار المغفرة يقول قال الشيخ الاعرابى
فى الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا بالمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث
انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبل عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من انواع الحيات
والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم تقتضى ذلك الا ترى ان الجعل على طبيعة يتضرر
بريح الورد ويتلذذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك واللذات تابعة للملائم والالام تابعة لعدمه ونقل فى الفتوحات
ايضا عن بعض اهل الكشف انه قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت فى قعرها الجرجير
ويخلقها اهلا يملأها قال القيصرى فى شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم بامره عباده ليس لهم وجود وتحققه
وقيومية الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون اليه وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب عذابا ابدا الى رحمته
بل يعذب بذلك المقدار ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو
[illegible] اعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى قلت ما ذكر عن الفتوحات قد تقدم الجواب
عنه وما نقل عن بعض اهل الكشف فهو غلط مخالف لاجماع المسلمين واهل الملل فلا يلتفت اليه واما ما فى شرح الفصوص فجوابه يعلم
بما تقدم وتمثيله بالذهب والفضة لانقطاع التألم انما يصلح للمذنبين من اهل الجنة فكان الجزاء الفضة والذهب المغشوشين بمثل
النحاس اذا صفيا يوضعان مع الذهب والفضة الصافيين فى الصندوق لا مع الاوانى والقدور من النحاس فى المطبخ لان هذا مثال
الطيب الذى اصابه لطخ الخبيث بخلاف الخبيث الذى هو من اهل الخلود فى النار فانه لا يصفى اذ لو صفى لم يبق منه شئ فافهم لسر الامثال
يقول فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار بنافى ما ذكرتم سابقا من دوام الالم عليهم قلنا لا نم المنافاة بين
عدم انقطاع العذاب من اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت قلت جوابه فمر اضطرابا اذ يلزم منه اختلاف الاولية
بالاولية والاخرية بالنسبة الى افراد من فى النار ولم يقل احد بانقطاع العذاب عن شخص فى اول دخوله نعم [illegible] بعد ذلك ولكن لما
لجوابه ان يقول ان الانقطاع العذاب عبارة عن عدم التألم لا عن رفع العذاب بل يعذبون ولكنهم يتنعمون بذلك الذنب كما نعلم
الجمرة باشتعال النار وتنطفى بعدم الاشتعال يقول وقال فى الفتوحات المكية ان من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى
فطر الله الخلق عليها هو الا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله سبحانه آخرين جعلوا الهة على
طريق القربة الى الله ولذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه
الوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق وان الفطرة مستصحبة اقول وهذه عبارة دانية وقد سبق القول بان جميع الاركان
الطبيعية والانفعالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه
بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيرتقى الى قربه قربا وعلى سلوك الحبل سعيا واعمانا وهرولة وان كان من المكذبين المنافقين
المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم [illegible] تبعا الا الاغراض الغيبية الحيوانية وانما يعرفه فى
وجوده حطام الدنيا وعمارة الابدان وما لهم فى الاخرة من خلاق قلت المنتهى فى مرتع الذئاب السباع فيحشر تحتهما ويعذب بعذاب [illegible]
ويحاسب كحسابهما وينعم كنعيمهما وان كان من اهل النفاق المردودين على الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة ويكون [illegible] الا
بخرافة عما فطر عليه وهويته الى الهاوية بما اكتسبه بيداه فيقدر خروجه عن الفطرة ونزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه اليم الا ان لو
واسعة والالام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا باكثرى كما حقق فى
مقامه فلا محالة يؤل الامر الى بطلان احدهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى للانسان لا يقبل الفساد [illegible] فتبقى الرحمة

فی بیان التوحیدات الاربعة

بزوال اسبابها فیعود الی الفطرة ویدخل الجنة ان لم تکن الهیئات من باب الاعتقادات کالشرك والانقلاب الی فطرة اخری فیتخلص من الالم
والعذاب فی هذه هو المراد من مذهب الحکماء ان عذاب جهل المرکب ابدی یعنی صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فی جهله وعتوه لا یمکن
عوده الی الفطرة الاصلیة فیصیر من اهل الکبر البائنین عن هذه النشاه وعن الحیوة العقلیة ولا ینافی ذلك کونه حیا بحیوة اخری
نازلة دنیة وقوله تعالی فی حقه لا یموت فیها ولا یحیی لا یموت موت البهائم ونحوها ولا یحیی حیوة العقلاء السعداء قلت قوله فی الفتوحات
فبقوا علی تلك الفطرة فی توحید الله غلط فانهم حین عبدوا غیر الله تغیرت الفطرة الاولی والانسانیة الی الحیوانیة البهیمیة ولذا
حکی الله تعالی عنهم فقال ان هم الا کالانعام بل هم اضل والمعنی انهم لیسوا فی نفس الامر من نوع الانسان بل من نوع البهائم یدل علی هذا
قول سید الساجدین ع فی دعاء الصحیفة فمن اکل رزق الله ولم یحمده ولو کانوا کذلك لخرجوا من حدود الانسانیة الی حد البهیمیة فکانوا
کما وصف فی محکم کتابه ان هم کالانعام بل هم اضل وقول محمد بن علی الباقر ع الناس کلهم بهایم الا قلیلا من المؤمنین والمؤمن قلیل الخ
ولهذا صح انهم عبدوا غیر الله وقوله ما عبدوا الا الله غلط وجهل فکیف ما عبدوا الا الله والله یقول ویعبدون من دون الله نعم
لو امرهم الله بذلك فامتثلوا امر الله کانوا عباد الله وان سمیت عبادة لهم کما قال من اصغی الی ناطق فقد عبده فان کان الناطق ینطق
عن الله فقد عبد الله وان کان الناطق ینطق عن الشیطان فقد عبد الشیطان ومعنی ینطق عن الله ان الناطق ینطق بما اذن له الله
سبحانه ومعنی ینطق عن الشیطان انه ینطق بغیر اذن من الله وان کان بحق وقوله ولذا قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ما عبدوا الا
الله فانهم اذا سموهم قالوا اهبل حجر نحتناه لنعبده فبان انهم عبدوا غیر الله بغیر اذن لیس کسجود الملائکة لادم ویعقوب لیوسف فانه باذن الله
فلم یکن توحید الله بل لو قلنا بحق منهم ان عبدوا الهة یتقربوا بعبادتها الی الله لم یصح توحیده الیه عند عنهم بل اشرکوا بعبادة الله والذی
اقروا به فی المیثاق انهم یوحدونه فی انه بانه واحد فی ذاته بلا تعدد بکل اعتبار وواحد فی صفاته لیس کمثله شیء وواحد فی
افعاله هذا خلق الله فارونی ماذا خلق الذین من دونه وواحد فی عبادته فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا ولا یشرك بعبادة
ربه احدا ومن عبد هبل فانهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون واستصحاب الفطرة الاولی ابطله فلیغیرن خلق الله وقول المصنف تایید الشیخ
الفتوحات وهذه عبادة ذاتیة صحیح فی انها عبادة ذاتیة لکنها للشیطان وقول المصنف ایضا وقد سبق القول بان جمیع الحرکات الطبیعیة الخ
صحیح اذا کانت موافقة لامر الله فی تکلیفها الوجودی والشرعی بقبولها منه کما احب ورضی وان الحرکات الطبیعیة من دواعی شهوات
النفس الامارة فلیس بعبادة لله بل کفر بالله وبعد منه تعالی ولو کانت کل حرکة وانتقال الی الله وبالله وفی سبیل الله فان ارید بانها
الیه تعالی ای الی حکمه علیها بما عملت فصحیح ولکن لا یدل علی مطلوبهما وان ارید بانها الیه تعالی حیث یحب لانها اذا کانت عایدة له بمحبته
لانه تعالی قال وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون فهو یحب ما خلق لاجله وما لا یحبه فلیس عبادة له وحکمه علی المعاصی بمعصیته
انما یحب الحکم لانه العدل وهو لا یستلزم محبة المعصیة فان ارید بانها الیه حیث یحب فلم یبق فان کان من اهل السعادة فیزید الی قربه
قربا وان کان من الکفار فکذا وکذا اذ لا فائدة فی التقسیم لانه اذا کانت کل حرکة طبیعیة او انتمائیة عبادة فهی محبوبة لانه تعالی انما
خلق المتحرك والمنتقل لیعبده وقوله فی حق اهل النفاق وطردهم عن سماء الرحمة فیکون عذابه الیما لانحرافه عما فطر علیه وهو
الی الهاویة الخ ینافی کون فطرة المیثاق مستصحبة وقوله والالام دالة علی وجود جوهر اصلی یرید انه لو کان بسیطا لم یتالم کالبدن
فان البدن اذا قطعته وحرقته فانه قابل للتقطیع والحرق فیکونان ملائمین له والشیء لا یتالم بالملائم وانما یتالم بعدم الملائمة فوجود
الالام یدل علی وجود جوهر اصلی وهو الجوهر النفسانی الذی یتالم بما یحل بالبدن من التقطیع والحرق لانه مرکبة وان کان البدن
نفسه متلذذ بذلك وهذا الجوهر النفسانی انما یتالم قبل کونه عقلا وهو بعد الهیئات الحیوانیة الفاسدة الموذیة فالتالم فی
حال التصادم والتضاد والتقابل الا ان مقاومة الجوهر لتلك الهیئات الردیة غیر دائمة ولا فی اکثر الاحوال فلا محالة لا بد
من التغیر عن تلك المقاومة اما بان یبطل احدهما ویبطل اعتباره او تکون فطرة غیر الاولی فان فرض بطلان احدهما لا یفرض
بطلان الجوهر النفسانی لانها من الجواهر الثابتة التی لا یجری علیها التغیر والتبعیض فلا بد اذا فرض البطلان لاحد المتضادین
ان یفرض بطلان الهیئات الردیة فیتخلص الجوهر النفسانی فاذا اخلص وجب انتقاله الی الجنة والمفروض انه من عمار النار فلا
محالة لا یفرض زوال الهیئات الردیة لئلا تخلو النار من العمار لما یاتی من ان حقیقة الجواهر هی الهیئات الردیة وهی التی بها
هو هو فحیثما امتنع الفرضان تعین الثالث وهو الانقلاب الی فطرة اخری لا یتخلص فیها الجوهر النفسانی من الهیئات الردیة ولا

فهو ح

في بيان من شقي في بطن امه

تحصل بينهما تضاد و تقاوم بل الجوهر النفساني في مضادة الهيئات الرديئة فيما نسبها فيكون طبيعة لم فلا تكون بينهما منافرة فيتنعم
بالعذاب لحصول الملايم لتلك الهيئات الرديئة لانها تكون هي حقيقته ولا يحسن دخوله الجنة لانه من عمار النار وقوله لم تكن اهيا
من باب الاعتقاد [illegible] كالشرك فانه [illegible] جهنم [illegible] لا يمكن [illegible] الا يخلد في النار الا المشرك ومن جرى مجراه لان
[illegible] ذلك قد [illegible] زوالها لم يزل لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس مرادهم ان المشرك
لا يؤل امره الى التنعم في النار بالعذاب بل يتنعم بعذاب جهنم ولكن [illegible] ما هم منها بمخرجين بل هم فيها خالدون وقوله وهذا هو
المراد من مذهب الحكماء الخ يعني ان الحكماء يذهبون الى ان صاحب الاعتقاد الراسخ كالمشرك لا يخرج من النار ابدا وان كان يؤل امره
الى التنعم في النار اقول اكثر هذه التدقيقات التي ذكرها مبنية على قواعد غير وثيقة واكثرها قشرية عامية وبناء ذلك على حقيقة
نفس الامر يطول به الكلام ولكن انبه الى بعضها اشارة وتلويحا اما ان البسيط كالبدن لم يتألم فهو غلط اذ ليس كل ما يمكن
التي ملايما والالم بوجه منافرا فقط فان الجوهر النفساني في مضادته للهيئات الرديئة مما يمكن فيه التضاد والتقاوم فما جرى
مما حصل به التألم بل والتألم بنفسه يمكن ومقتضى طبيعة التألم بالتقاوم فيكون ملائما فلا يتحقق تألم [illegible]
وجبره وقسره عند حصول القاسر والجبر ومقتضى طبيعة التألم ما لم يؤلم فهو ملايم ومقتضى طبيعة عدم الملايمة [illegible] وجود عدم الملا
معدم الملايمة بدا تم وهكذا فهذا اصل بطل لا يصلح البتة على انه قد ثبت بالعقل والنقل على ان كل شيء هو مكلف دينا او معا
[illegible] ويتبه من الوجود [illegible] الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون وقد اشرنا فيما
[illegible] ثبوت العقل والاختيار في التكليف والثواب والعقاب [illegible] والنباتات [illegible] والجمادات الاعراض
[illegible] الاعراض وغير ذلك من المعاني والاعيان من الامور الخارجية [illegible] الفرضية والاعتبارية التي يتوهمون انها ليست
شيئا وهي اشياء [illegible] الالة [illegible] كل شيء [illegible] النفساني انما يكون من عمار النار لان حقيقته [illegible] التي بها هو انه
[illegible] الذي بها تكون الشقي [illegible] فهي نفس حقيقته وهي [illegible]
[illegible] هو الخشب [illegible] هو مادته [illegible] ذكر ان صنما الا في بطن امه وهي الصورة لا المادة كما توهمه
[illegible] التي [illegible] لا [illegible] يقول وكانهم لم يسمعوا الحديث المعبود عنده
وعند غيرهم قال [illegible] السعيد [illegible] في بطن امه الخ فان كنت تعلم فانا اسئلك الصنم شقي في بطن امه
وهذا معلوم ولكن امه التي شقي في بطن [illegible] فاذا عرفت ان حقيقة الصنمية التي بها شقي في بطنها هي الصورة لا المادة
التي هي الخشب فانما هي الا [illegible] بان شقاوة الصنم من صورته والخشب ليس صنما ولا جاء الصنمية
ما يحسب في هيئات الرديئة التي هي من النار [illegible] فانما انما يأكلون في بطونهم نارا وقال تع ان هذا ما كنتم تمترون وهي صورة
[illegible] المعنى [illegible] ان حقيقة [illegible] هي صورته المنقوشة بالمادة التي هي الخشب او الحجر او غيرهم كذلك [illegible]
[illegible] الرديئة من الاعمال السيئة والاقوال الخبيثة الافعال القبيحة وهي صورة المنقوشة [illegible] الملعو
[illegible] منها هذا [illegible] البعد من رحمة الله وجسمية الخشب الممسوح وجسده [illegible] الاجاج [illegible] اشرنا اليه
[illegible] الجوهر النفساني [illegible] فيهما ما دام هكذا الان [illegible] حقيقته فيكونان
[illegible] في النار [illegible] من زبانية جهنم [illegible] لاهلها [illegible] من [illegible] الجنة فانه
على [illegible] ادامه [illegible] لا نعيم له ولا راحة ولا يخرج منها وذلك تاويل قوله تع لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة
في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم [illegible] به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله و
[illegible] فيها [illegible] وما ورد في الحديث النبوي ولم يبق في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان [illegible]
على [illegible] مفارقة الوطن [illegible] فلم يبق في النار اهله لتعذبوا بما عملوا اله وان الله [illegible] على [illegible] ذلك
[illegible] اقول هذا الاستدلال صحيح [illegible] على لفظ الاهل والاصحاب يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كا
[illegible] والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نم ابطال مفارقة الوطن [illegible] الوطن الطبيعي
[illegible] ذلك مشكل [illegible] في الاستدلال على هذا المطلب [illegible] بقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس

فى مبانى اعمال الصوفية وعقايد طوائفهم

فان المخلوق الذى غاية وجوده ان يدخل فى جهنم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربانى لابد ان يكون ذلك الدخول موافقا
لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كمالات الموجودات وكمال الشئ الموافق له لا يكون عذابا فى حقه وانما يكون عذابا
فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية قلت واستدلال صاحب الفتوحات ضعيف كاستصعاب المص فان مفارقة
موطن النور خاصة عذاب شديد لا الموطن الطبيعى مط لان الطبيعى منه نور ومنه ظلمة فكل منهما ذاتى له وهو
ما به هو هو لذاته وعارضى هو بخلافه ونريد بالذاتى ما خلق منه او به ومعنى ما خلق منه النور ومعنى ما خلق به الظلمة
اما الموطن العارضى فلا يتعذب بمفارقته غالبا واما الذاتى فالذى خلق منه يتعذب بمفارقته اشد العذاب
واما الذى خلق به فلا يتعذب بمفارقته بل يتنعم بمفارقته اشد التنعم ومرادنا بما خلق به ان لطف اللطيف وكرم
الكريم ورحمة الرحيم جرت فى ايجاد عباده على ما يصلون به الى كمال التنعم والراحة كما قال تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر ولما خلقهم على حسب قوابلهم لئلا تكون لهم الحجة عليه من قبل فضل سيدة تع بامتثال اوامره واجتناب
نواهيه وليس الطبع منه تع بسبب كفرهم بل الطبع منهم اى خلق الطبع على قلوبهم من كفرهم فالمادة والصورة منهم
الخالق هو الله سبحانه لانه يخلق مقتضى كل مائل الى شئ باختياره فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد
ولم يرض لعباده ان يخلقهم باعمالهم المخالفة لمحبته فاذا خلقه هكذا كان موطنه الذاتى الطبيعى ما يخالف محبة الله ورضاه
فهو جهنمى مبدؤه من غضب الله واليه يعود فلو فرض مفارقة هذا الموطن لم يكن له موطن ماوى اليه ويصاغ منه
الا محبة الله ورحمته ورضا فكيف يجد من فارق سخط الله ولعنته الى رضى الله وقربه واصل ارادة الله لايجاده ان يصبغه
فى رحمته فلم يقبل هذا الصبغ وانصبغ فى عدم قبوله الصبغ الرحمة فى غضبه ثم فرض تحول هذا الصبغ صبغ رحمة ورضا
هل يتعذب بمفارقة ذلك الموطن الملعون المسخوط بموطن الرحمة والرضوان فاذا ظهر لك انه يتنعم بهذه المفارقة بما
لا نعيم وراءه كيف يظهر لك انه اذا ابقى فى ذلك الموطن الملعون يتنعم ما لكم كيف تحكمون فاين تذهبون عن الطريق
الواضح والحق اللائح ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم يقول وقال فى الفتوحات فعمرت الداران اى دار النعيم
ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب فى سعت كل شئ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين قلت الرحمة وسعت نصف جهنم
الاخير ونصف احوال عنها الاخيرة واما اوائلها فلم تسعها الرحمة ولهذا عذبوا فى الاولى او انهم حين دخلوا جهنم لم يلبسوا
شيئا فلما كانوا شيئا وسعتهم او لانها فى الاول ولم يسبقوا الغضب لكن الامر ليس كما فهموا لان الرحمة الواسعة قسمان
قسم فضل وهو النعيم المقيم للمؤمنين فى الجنة وهو المسمى بالرحمة المكتوبة فى قوله تع فساكتبها للذين يتقون وقسم

صفة الرحيم

وقسم عدل وبه كان العذاب الاليم على اصحاب الجحيم يقول وقد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه
الله فى خلقه لازال صفة الالم عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالى ونحن
عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين ولا شك انه ارحم
بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه قلت لا ندعى هذا الوجدان فقد وجدنا امثالك لو تمكن
اخرب العالم كله فكيف ندعى هذا وهو خلاف ما فعل الله عز وجل حيث يقول ولنجزينهم اسوأ الذى كانوا يعملون وهو
يقول فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فلا ادرى هل انه تع
بما يحكى والا لازال صفة العذاب عن العالم وقوله وصاحب هذه الصفة انا وامثالى اقول ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو
الله افسد العالم وذلك كما قال امير المؤمنين ع ان المؤمن يرى يقينه فى عمله والكافر يرى انكاره فى عمله الخ فهذا هو ابتلاء
ببعض العلوم والمعرفة الصوفية فافسد الاعتقادات واماات الدين حتى قلب الشريعة ظهرا لبطن وقال بالمناكير حتى قال بايمان
فرعون وانه مات طاهرا ليس عليه ذنب وان الاجماع من المسلمين كلهم قديما وحديثا على كفر فرعون وان الله رضى بفعل
سامرى للعجل لانه تع احب ان يعبد فى كل صورة وما اشبه ذلك من المناكير المخالفة للمسلمين يقول ولك ان تقول قام الدليل
على ان البارى تع لا تنفعه الطاعات ولا تضره المخالفات وان كل شئ جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون فى اختيارهم
فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاءت فى الحديث واخر من يشفع هو ارحم الراحمين والايات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق

في بيان تجسّم الاعمال وتصوّر النيات

وصدق كلام اهل المكاشفة لا ينافيها الا انّ كون الشيء عذابا في وجه لا ينافي كونه رحمة في وجه آخر فسبحان من اتّسعت رحمته
لاوليائه في شدّة نقمته واشتدّت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة قلت هو سبحانه الغني الحميد لا تنفعه الطاعات
ولا تضرّه المعاصي ولا نقول انّه تعالى يتشفّى بالانتقام من عصاته تعالى من ذلك علوّا كبيرا لكنّه تعالى لمّا كان اجرى افضاله على انّه يعطي
كلّ ذي حقّ حقّه لزم من ذلك في الحكمة انّه يثيب بفضله ويعاقب بعدله واما انّ كلّ شيء جار بقضائه وقدره فممّا لا شكّ فيه ولا
ينفعهم فيما اذنبوا اليه شيئا واما انّ الخلق مجبورون في اختيارهم فلا معنى له ولكنّ الخواجه نصير الدين توهّم هذا الخطاب
حيث لم يجد الّا الفعل والترك وتبعه كثير وهو خطاء بل الخلق مختارون ان شاؤوا فعلوا وان شاؤوا تركوا ولو كان الامر كما
توهّموا لكان الخلق مجبورين في الفعل والترك وان اختاروا الفعل الجئوا اليه وان اختاروا الترك الجئوا اليه فيكونوا في كلّ
من الحالين مختارين وكيف ينقطع التألّم عنهم مع استمرار موجبه مع العزم على المعصية الكافر شرّ من عمله ولذلك كذّبهم
الله حين قالوا يا ليتنا نردّ ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردّوا لعادوا
لما نهوا عنه وانّهم لكاذبون وما رووا في حديثهم انّه تعالى آخر من يشفع لا يفيدهم شيئا وكلامهم ينافي آيات التعذيب وكيف لا ينافي
وهو تعالى يقول بدّلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الاليم لانّهم عند اوّل دخولهم النار تألّموا لانّهم طريّون لم يألفوا النار
ولم يأنسوا بها فاذا احترقت جلودهم عادت طريّة لم يألف النار ولم تأنس بها وهكذا في كلّ وقت واقول انّ من تتبّع كلامي هذا
وفهم مرادي اغناه عن كلّ دليل في هذه المسئلة فقوله فسبحان من اتّسعت رحمته الخ جوابه سبحان من عطي نصبا توهم باعمالهم
ووكّلهم الى انفسهم حتّى كانوا لا يختارون الّا روايات القوم ويزيدون فيها فانّ قولهم في الآخرة ليس من الحديث بل هو من
التورة وبالجملة كلامهم طويل عريض الّا انّه يرجع على نوع ما سمعت ولا فائدة في ذكر غير ما ذكرنا من كلامهم لانّه مثل ما ذكرنا
وجوابنا عن المذكور جواب لغيره يقينا فيما اذكره في هذه الرسالة هنا وهو الّذي لاح لي وهو حقّ لا شبهة فيه ولم يذكره في غير
هذا واما تعليله ذلك بانّه انّما كان التألّم فيهم وعدم الراحة بل فيه العذاب الدائم والحسن والمستمرّة الغير المتناهية لانّ منزلتها من
ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم فهو مبنيّ على ما يذهب اليه من انّ الجنّة ثابتة لا يجوز عليها التغيّر ولا التغيّر
وقد ذكره سابقا وذكرنا عليه هناك انّ الآخرة بكلّ ما فيها من جنّة ونار حادثة والحوادث مجرّدها ومادّيها متغيّرة وان كان
تغيّر كلّ بحسبه كما نرى في الدنيا فانّ المدر يتغيّر والحديد يتغيّر الّا انّ تغيّر المدر اسرع من تغيّر الحديد خصوصا الجنّة وما فيها
فانّ تغيّرها من الضعف والخلق محركا الى الشدّة والجدّة والنار كلّما طال المدى على اهلها ضعف قواهم وقويت بلاياهم بلا نهاية في
الدارين **قال** قاعدة في كيفيّة تجسّم الاعمال وتصوّر النيات يوم القيمة والاشارة الى مادّة صورها اعلم انّ لكلّ صورة
خارجيّة ظهورا خاصّا في موطن النفس ولكلّ صورة نفسانيّة وملكة راسخة وجودا في الخارج الا ترى انّ صورة الجسم الرطب اذا
اثّر في مادّة جسميّة قابلة للرطوبة قبلتها فصارت رطبا مثله سهل القبول للاشكال واذا اثّرت في مادّة اخرى كمادّة القوّة اللامسة
او الخيالية وان فعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر ولم يصل رطبا مثله مع انّها قبلت هيئة الرطوبة لكن بصورة اخرى
ومثال آخر وكذا قبلت القوّة العاقلة الانسانيّة منها صورة اخرى ونحوا آخر من الوجود والظهور مع انّ المهيّة واحدة هي
مادّة الرطوبة والرطب فللمهيّة الواحدة صور ثلثة في مواطن ثلثة لكلّ منها وجود خاصّ وظهور معيّن فانظر في تفاوت
حكم هذه النشأة الثلثة في مهيّة واحدة وقس عليه تفاوت النشأة في الموجودات في كلّ معنى وماهيّة عينيّة فلا تعجب من
كون الغضب وهو كيفيّة نفسانيّة اذا وجد في الخارج صارت نارا محرقة وانّ العلم وهو كيفيّة نفسانيّة اذا وجد في الخارج
صارت عينا تسمّى سلسبيلا وانّ المأكول من مال اليتيم ينقلب في موطن الآخرة في بطون آكليه نارا ويأتونها يوم الدين
لا يبصر من صورة حبّ الدنيا وهي تتهى بما وهي امراض النفسانيّة ههنا حيّات وعقارب يلسع ويلدغ بصاحبها يوم القيمة
وهذا القدر كاف للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع واوعد عليه وكلّ من له قوّة تحدّس في العلم يقف عليه ان يتا
في الصفات النفسيّة وكيفيّة منشائيّتها للآثار والافعال الخارجيّة ويجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الاخلاق والملكات
لآثار مخصوصة في القيمة **اقول** انّ المعاني التي تبرز والهيئات التي تظهر لها صورتان احديهما ما كانت من المعاني والنيات
ما كانت من الاعراض فالاولى ما اشار اليه بالنيات في قوله انّ لكلّ صورة خارجيّة ظهورا خاصّا في موطن النفس كما توهّم

من م

في بيان تجسّم الاعمال والنيات

شخصا او شممته فانّ هذا المدح او الشتم له تاثير في النفس وانت وجهته في لباسه اللفظي وكذلك ما تعلم مما يحبّ
او يكره فانه يظهر بوجوده الملكوتي او البرزخي مؤثر في النفس والمتخيلة ما تقتضيه من التاثيرات كالتبهج و
التسكين والقوّة والضعف والانبساط والانقباض والجبن والكرم والبخل والحياء والخلع وما اشبه ذلك وكذلك
لصورة نفسانية يعني معنى نفسانيا ولكلّ ملكة راسخة وانّما ذكر راسخة فقيد الملكة مع انّ الملكة لا تكون الا راسخة
لانّ الطارئ اذا لم يرسخ ولم يثبت يسمّى حالا واذا رسخ وثبت سمّى ملكة لبيان ما هو الواقع والحاصل لكلّ ملكة وجود في
الخارج تظهر به امّا الصورة الخارجية التي قلنا لها تأثير ملكوتي وبرزخي فمنها ما يكون ذلك التأثير رجوعا لها الى مباديها
ومشابهة لمباديها اذا تمّت في استعدادها وهذا اذا كانت الصورة راجعة الى موطن النفس صاحبها ومنها ما تكون طامحة
الى غير موطن نفس صاحبها كان ظهورها بتأثير يشابه صفتها من صاحبها وهذه الصفة قد تكون ذاتية وقد تكون
استعمالية صناعية فاذا كان ظهورها رجوعها الى موطنها من النفس كان استكمالا لها لوجودها وان كان رجوعها
الى غير موطنها كان وجودا بآثارها وامّا الصورة النفسانية والملكة الراسخة وجودها في الخارج بحيث يكون مدركة بالحواس
الظاهرة بل كلّ ما هو من عالم الغيب فوجوده في عالم الشهادة وقد تكون بتنزّله الى عالم الشهادة وجوده كما ظهر جبرئيل
في صورة دحية بن خليفة الكلبي وكما ظهر الملك المستحفظ لاقرارات المؤمنين بالولاية في التكليف الاول في الذرّ في صورة
الحجر وهو الآن الحجر الاسود في الكعبة المشرّفة في الركن العراقي وقد يكون بصعود المدركين له الى رتبة من الملكوت فيشاهدونه
بحواسهم لاجتماعهم معه في مشهد واحد على الاعتبارين وعلى الظاهر في الدنيا الأغلب يكون الظهور بتنزّل الغيب الى الشهادة
فيشاهدونه في رتبتهم وقد يكون بصعود الشاهد الى الغائب والاغلب في الساعدين ان صعود النفسي وقد يقع في الدنيا
الجسمي كما في الاخرة مثل معراج النبيّ صلى الله عليه وآله وامّا في الاخرة فبالترقّي يقينا في كلام المصنّف في نظره وبيانه بقول الاثري التي
الرطوبة في تصوّر تاثيرها فانّ صورة الجسم الرطب كالماء وكالطين اللبن الذائب اذا نزلت رطوبة في مادة
جسمانية قابلة للرطوبة مثل اللبنة المعمولة من الطين ولم تحرق كالاجر بل هي مدرة قبلت الرطوبة فصارت رطبة مثل
الماء ومثل الطين في الرطوبة لانها في رتبتها وانفعلت بها كما انفعل التراب بها حتّى صار طينا فاللبنة صارت طينا
او كالطين سهل القبول للاشكال فهذه نشأة من النشأة واذا اثرت الرطوبة فيما مادّة اخرى كمادة القوّة الحسيّة التي
هي عنده من عالم الملكوت والخيالية التي هي من عالم البرزخ لم تكن مع الرطوبة من صقع واحد وانفعلت عن تلك الرطوبة
ولكن ليس كانفعال التراب فلم تقبل ذلك الاثر الجسماني ولم تصيّره رطبا مثل رطوبة الطين لكن بصورة اخرى بان يكون ضعيفة
الشعور والاحساس فلها صورة غير صورة رطوبة الطين ومثال اخر واذا لم اثرت الرطوبة المائيّة في القوّة العاقلة الانسانية
وقبلت منها قبولا ليس على نحو قبول الاوّلين بل تكون قويّة الشعور والادراك وهو نحو من الوجود والظهور مع الماهيّة
المؤثّرة مع انّ الماهيّة الواحدة وهي رطوبة الماء فقد ظهر للماهية الواحدة ثلث صور في مواطن ثلثة لكلّ واحد من هذه المواطن
صورة من الرطوبة غير صورة الاخر بل للرطوبة الواحدة في كلّ موطن وجود خاص وظهور معيّن فانظر في حكم تفاوت هذه
النشأت في انحاء الظهورات في قوابلها والوجودات في مواطنها وهذا حكم مراتب الوجودات وقس عليه هذه الاعمال التي
من المكلّفين بالنسبة الى اوقات وجودات الاعمال التي مخــ ـريه ثم فرع على بيانه فلا تتعجّب من كون الغضب وهو كيفية
النفسانية اذا وجدت في الخارج اي في كونها محسوسة صارت نارا كما صارت الرطوبة المائية في القوّة العاقلة الانسانية علما
وبلادة وان العلم وهو كيفية نفسانية لانه عرض من جملة الاعراض واذا وجد في الخارج المدرك بالحواس صار عينا تسمّى
سلسبيلا اقول ويؤيّد هذا ما رواه ابو الطفيل عامر بن واثلة قال قلت يا امير المؤمنين ع اخبرنا عن حوض النبيّ صلى الله عليه وآله في
الدنيا ام في الاخرة قال بل في الدنيا قلت فمن الذائد عليه قال انا بيدي فليردنه اوليائي وليصرفنّ عنه اعدائي وفي رواية
ولاوردنّه اوليائي ولاصرفنّ عنه اعدائي الخ وكل حال المأكول من مال اليتيم ظلما ينقلب في موطن الاخرة اي يوم القيمة
الكبرى في رطبة الاخرة في بطون الذين يأكلونه على غير وجه شرعي نارا محرقة وهو في نفسه يكون في بطن من اكله ظلما
اذا اصليها يوم الدين ولا انضاء ولا يتعجب ايضا من صيرورة حبّ الدنيا وهي شهواتها ولذّاتها الفانية مع انّ حبّ الله

في بيان تجسّم الأعمال

عرض نفسيّاً في الدّنيا ولكنّه اذا وجدتها يوم القيمة وجدتها بعينها حيّات وعقارب لانّ هذه الاعراض المذكورة لها هيئات
نفسيّة على صور الحيّات والعقارب فانّ الشهوة التي لا يكون مال امرها الى الله على هيئة العقرب وذلك هيئة نفسيّة اذ الحى صاحب تلك
النفوس وتلدغه وتخدّر عضوه الملدوغ وهو باعث العقل الى الطاعة فتضعف تلك العزيمة عن الطاعة فاذا كشف له
المستور عنه وجدها عقرباً من عمل تلدغه وكذلك الحيات ويقول هذا القدر من التمثيل والبيان كاف للتفهيم للمستبصر اذا
تفكّر فيما خلق الله تعالى وفيما ضرب في خلقه من الامثال ليتوصل به ويهتدى به الى الايمان بجميع ما وعد به الشارع من انواع الثواب
واوعد عليه من اليم العقاب فانّ كلّ من له قوة حدس وفكر استنباط للآيات في الانفس والآفاق ينبغى له ان تدبر في الصّفات النفسانيّة
والاوضاع الافاقيّة وكيفيّة منشأيّة النفسانيّة للآثار والافعال الخارجيّة اى كيف ينشأ منها الآثار وعلى اى نحو تكون وكيفيّة
انتزاع الاستدلال من الاوضاع الافاقيّة كيف ينتزع وكيف يستدلّ بها فاذا عرف المنشأ النفسانى وانتزاع الافاق والتطبيق
الاستدلالى وجعل ذلك ذريعة ووصلة الى معرفة ما توجب بعض الاخلاق والآيات عن الآثار المخصوصة من حقائق الثواب والعقاب
البارزة من استارها يوم الحساب وهذا هو نمط تجسّم الاعمال عند المصنّف وعند من قال بمقالته وستسمع ما نذكره في بيان
تجسّم الاعمال والمصنّف ضرب لما يدعيه مثالاً فقال مثال ذلك انّ شدّة الغضب في رجل توجب ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ
بشرته والغضب حالة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الاجسام المادّيّة وقد صارت نتايج في هذه
النّشأة فلا عجب من ان يلزمه في نشأة اخرى ان تنقلب ناراً محضة محرقة للقلب مقطعة للامعاء موقدة تطّلع على الافئدة كما يلزم
ههنا اذا اشتدّ تسخن البدن وضربان العروق والاوداج واضطراب الاعضاء واحتراق المواد والاخلاط وربما يؤدّى الى المرض
الشّديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصّور المجسّمة الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها
الحسنة والقبيحة واعتقاداتها وبنيّاتها الصّحيحة والفاسدة الرّاسخة فيها من تكرار الاعمال والافعال في الدّنيا فصارت
الاعمال مبادى للاخلاق في الدّنيا فتصير الاخلاق بهيئاتها مبادى الاجسام في الآخرة **اقول** يريد ان كون الصّفات
النفسانيّة منشأة للآثار الخارجيّة دليل على انّ بعض الاخلاق التي نطبع عليها والملكات التي استقرّت في جبلّتنا من الاعمال
حتى كانت طبيعة لنا موجبة لايجاد آثار مخصّصة ناشئة عنها ومثال الصّفات النفسانيّة التي تنشأ عنها الآثار الخارجيّة
المحسوسة التي يستدلّ بها على صحّة ان تكون النفس منشأ ومبدأ لاجسام تحدثها في الآخرة ان الغضب حالة نفسانيّة
ملكونيّة اذا اشتدّت في نفس شخص ثارت وهيجت ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته وعروق جبهته وهي حالة معنويّة
لم تكن من عالم شهادته وانّما هي موجودة في عالم باطنه وتأثيرها حسّي من صفات الاجسام المادّيّة وقد صارت الحالات النفسانيّة
التي هي من نشأة عالم الغيب نتايج محسوسة في هذه النّشأة التي هي نشأة من عالم الشّهادة فلا عجب ان يلزم الغضب في نشأة اخرى
فوق نشأة ان تنقلب ناراً محضة كما لزم تحته نشأة ان تنقلب صفات جسمانيّة مادّية لزمه فوق نشأة ان تنقلب ناراً
محضة محرقة للقلوب مقطّعة للامعاء والأرواح واضطراب الاعضاء واختلافاتها واحتراق المواد والاخلاط وربما تؤدّى الى
المرض الشديد بل ربما يوصل الى الهلاك من شدّة الغيظ والدليل على انّ هذه الآثار من نفحات النار قول النبيّ صلعم الحمّى رائد
الموت وحرّها من فيح جهنّم وهي حظّ كل مؤمن ومؤمنة من النار الخ وقوله فهكذا جميع الصّور الجسميّة الموجودة في عالم
الآخرة يعنى انّ جميع ما في الآخرة من النعيم والقصور والحور والمآكل والاشجار والثّمار والانهار هي تلك الاعمال الطيّبة
والملكات الزّاكية تظهر بصورها هناك ظاهرة مشاهدة كما ظهرت آثار الرّضى والغضب والفرح والحزن في البدن محسوسة
واصلها معقول ومتخيّل وكذلك احوال العقاب والعذاب الاليم فانّما هي احوال الخبيثة والملكات السّيئة فانّما تظهر بصورها
هناك ظاهرة مشاهدة ومباديها الغضب والشهوة والاعمال السّيئة والاخلاق القبيحة من ترك الصّلوة والزّنا والامر
بالمنكر والنّهى عن المعروف كما ظهرت الجنّة وما فيها من النّعيم من الاعمال الصّالحة كالصّلوة والزّكوة والامر بالمعروف والنّهى
عن المنكر وما اشبه ذلك فالاعمال الصّالحة والطّالحة تتجسّم اذا برزت من مباديها الغير الجسميّة موجودة على نحو ما مثّلنا
وذلك في الآخرة وقوله وهكذا جميع الصّور الجسميّة الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها الحسنة
والقبيحة هو معنى قولنا فانّها تظهر بصورها هناك ظاهرة الخ ولذا قال فصارت الاعمال التى [illegible]

بيان مادة تكون الاجساد

كلامه مثل قوله ان الجنة وجميع ما فيها من القصور والولدان والحور من نوع النبات والاعمال وان وجودها من وجود النفس الآدمية لانها في نفس الامر صفات النفس وملكاتها ومما يرد عليه ان الجنة خلقت من الانسان واليه يعود والامر على العكس **قال** واما مادة تكون الاجساد وتجسم الاعمال وتصور النيات في الآخرة فليست الا النفس الانسانية وكما ان الهيولى هنا مادة تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها فكذلك النفس الآدمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية وهي في ذاتها امر روحاني لا مقدار لها **اقول** ذكروا لا كيفية تجسم الاعمال وتمثلها وهنا ذكر المادة التي تتكون منها الاعمال عند تجسمها واعلم ان الناس الذين قالوا بالمعاد والثواب والعقاب اختلفوا في الثواب والعقاب هل هما جزاء على الاعمال مغايران لها ام هما الاعمال الحسنة والسيئة والذين جعلوها جزاء على الاعمال اختلفوا فذهب الشيخ المفيد وجماعة الى ان الاعمال اعراض ومعاني فلا يعقل تجسمها ولا وزنها والمراد من الموازين التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل جزء في موضعه وايصال كل حق الى مستحقه فلا ميزان ولا وزن على الحقيقة بل هو محمول على المجاز وقال آخرون ان الاعمال لا تجسم لانها اعراض ومعاني ولكن يخلق الله سبحانه بازاء الاعمال وتناسبها صورا حسنة او قبيحة وتكون هي الموزونة في الميزان الحقيقي وهي الصور التي تكون مع الانسان في عالم البرزخ وقالت طائفة الى ان الموزون هي صحايف الاعمال لا انفسها انما منهم على ان كاتبة الاعمال في صحايفها مثل كتابتنا لما نكتبه في دفاترنا وبعض الروايات تشير الى ان الموزون هي الصحايف مثل ما روي عنه انه يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيوضع في الاخرى فيرجح والمصير الى الوزن للصحايف وقيل ويمكن ان يجمع بين الاخبار الدالة على هذه الاقوال المختلفة بحمل ما ورد من ان الميزان ليس هو ذا كفتين وانما هو مجاز عن العدل في الجزاء على ميزان اعمال الانبياء وميزان اعمال من بينهم من اهل الطاعات والمعرفة لانهم لا يتهمون ربهم فيما قضى عليهم باعمالهم وحمل ما ورد من ان الله سبحانه ينصب ميزانا له لسان وكفتان لشابه جبرئيل يزن فيه الاعمال على ميزان اعمال ساير الخلق لينظروا الى اعمالهم كيف توزن بالموازين فلا يتهمونه سبحانه ومن قال ان الثواب والعقاب هما عين اعمال المكلفين منهم من قال ان جعل الاعراض ذوات شئ ممكن مقدور لله عز وجل فيجعلها اجساما مناسبة لنوع ما انقلبت عنه من الاعراض في الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع ويرون ان هذه الامور هي التي عليه في نفس الامر ولم تجد لها نشأة بحسب تجدد الاوقات والامكنة والرتب وانما هي هكذا في كل نشأة فوجودها قائمة في كل نشأة بما هي عليه في تلك النشأة مثاله انك في دنياك تتصور مصرا بصورة ملكوتية او برزخية وهي وجود مصر في رتبة النفوس والخيالات واذا مضيت اليه وجدته ذاتا محسوسة وهذا وجوده في عالم الحس فمصر موجود في كل رتبة من مراتب الوجود من نوع وجودها ووجودها هو من مقامها وممن تنبه الى هذا المعنى المحقق الدواني في رسالة الزوراء وقد ذكر في مفتتحها انها من فيوض وردت عليه بباب مدينة العلم وابنه سيد الشهداء عليهما من الصلوات اكملها ومن التسليمات اجزلها وحاصله مختصرا مع بعض التغييرات ان الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية من زمان ووضع معين من قرب وبعد وغير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورتها تشابهها من غير تلك الشرائط وهي في الخيال يتقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وبكر ثم يظهر تلك الحقيقة في العقل بحسب لا تقبل الكثرة وتصير الافراد المتكثرة في الصور المبصرة والمتخيلة المتحدة في الصورة العقلية فيظهر ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل الصور المختلفة لباس لتلك الحقيقة واختلاف تلك الصور يكون لاختلاف المشاعر والمدارك وتلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية ومحصل هذا ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية وان تلك الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة وان جميع الصور بالنسبة اليها متساوية وليس بعضها اولى من البعض بل انما تختص تلك الصور باحكام المواطن والمشاعر فالعلم مثلا حقيقة واحدة وحدة تظهر في مواطن اليقظة بصورة عرضية محجبة عن الحس -

في بيان تجسّم الأعمال

مدركة بالعقل كلّية وبالوهم جزئيّة وهي بعينها تظهر في مواطن الرؤيا بصورة جوهريّة اعني صورة اللّبن وكما ان
على المدارك الباطنة في النقطة الحقيقة العلم كك الظاهر على المشاعر في الغيرو با حقيقة العلم الا انه يتجلى في كل موطن
بصورة بعينها لها ذلك الموطن ثمّ ان المحجوب المنغمس في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقايق الا بصورها ينكر الحقيقة
عند تبدّل الصورة ولا يعرفها للتحول لها في ملابسها ولكن العارف لا بصير مغلوبا باحكام خصوصيات المواطن لا
يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخرة بل يعرفها في ساير ملابسها ظهر عليك من هذا اسرار غامضة من احوال
المعاد وظهوره في الكثرات فان ذلك يتحصّل ويتقوّم بالنفس ومراتبها واسرار المعاد من ظهور الاعمال والاخلاق
الظاهرة في النشأة الدنيويّة بالصور الخاصّة وفي النشأة الأخرويّة بالصور التي تقتضيها احكام تلك النشأة كما
في الشريعة ونيسر عليك ايضا مشاهدة الواحدة الحقيقي في التكثرات من غير شوب ممازجة ونستلقي بذلك الى حقايق
ما انبائه لسان النبوات من ظهور الأخلاق والاعمال في المواطن المعاديّة لصور الأجساد وكيفيّة وزن الاعمال وتجسّم
الاعراض بصور الاخلاق الغالبة واطّلعت على سر قوله تع وان جهنّم لمحيطة بالكافرين فان الاية تدل بظاهرها على احاطة
جهنّم بالكافرين في زمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظاهر وان الأخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة وهي محيطة بهم
هذه بعينها جهنّم التي ستظهر في الصورة الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع الا انّهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه
النشأة عليهم في تلك الصورة وهم لفرط جهلهم بالحقايق لا يعرفون الحقايق الا بصورها واما النفس المحيطة بالحقايق
وتنقّلها بالصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر وايضا تعرف من ذلك التحقيق قوله تع الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما انّما يأكلون في بطونهم نارا وقوله صلعم الذي يشرب في انية الذهب والفضة انّما يجرجر في بطنه نار جهنّم فان [illegible]
تدل على وقوع هذه الحال في الحال والجرجرة بمعنى الصبّ وقوله صلعم ان في الجنة قيعانا وان غراسها سبحان الله و[illegible]
فان هذا الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها فتكون محمولا على الحقيقة لا على المجاز كما توهّمه المتوهّم [illegible]
امّا انك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى واحدا والحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فقد [illegible]
نوضحنا عليك ان الحقيقة غير الصورة فانّها في حد ذاتها وصرافة سراجها عارية عن جميع الصور التي تتجلى بها لكنها [illegible]
في صورة تارة وفي غيرها اخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلّية في الصورتين بحسب اختلاف
الموطنين شيء واحد وما اشبه ذلك بما يقول اهل الحكمة النظريّة ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة
به محتاجة اليه ثمّ هي في الخارج قائمة بأنفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في موطن بصورة
عرضيّة محتاجة وفي اخر بصورة مستقلّة فاكسر به سورة طبعك عند في بدء النظر حتى يأتيك اليقين ولتشرح [illegible]
قوله صلعم النوم اخ الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه النّاس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ثمّ قال رأيت [illegible]
كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانيّة لطيفة مجرّدة ثمّ ظهرت على الحواس بصورة متخالفة كثيرة ماديّة فكانها [illegible]
النفس عن صرافة تجرّدها ووحدتها الى التكثّر والتعدّد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت الى التكثّر [illegible]
واذا ترقت الى مرتبة التجرّد الصرف توحّدت والحقائق [illegible] النفس صعودا وهبوطا فهي ابدا موجودة في النفس [illegible]
وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة وتنصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامها من الوحدة والكثرة [illegible]
ومن ثمّ اقول شان العلم تكثر الواحد وذلك في العلم [illegible] بالمحبة السافلة [illegible] النفس [illegible]
وتوحيد الكثير وذلك في العلم الحقيقة الاجمالي المنتهيّة [illegible]
عنه بنور الولاية وهو غاية المراتب [illegible] العارف [illegible] الله [illegible]
في كتابه المسمّى بمقامات النجاة والمصنف ذهب الى ما ذهب الدواني في معنى تجسم الاعمال [illegible]
غير ذلك على ما يراه وهذا عنده هو حقيقة تجسّم الاعمال الصالحة والسيئة وسعرفته واقول هذا [illegible]
بجسمها وامّا انها من اي شيء تتركب فلا نعم المصنف نص على ان مادة تكون الاعمال وتجسّمها النفس [illegible] الآخرة

في بيان المادّة التي تتكوّن منها الاعمال عند تجسّمها

فليس الّا النفس الانسانية ثم مثّل لمدّعاه تقويةً لدليله فقال وكما انّ الهيولى ههنا في الدّنيا مادّة تكوّن الاجسام والصّور المقدارية وهو يعني الهيولى مقدار لها في ذاتها فكذلك النفس الادميّة مادّة تكوّن الموجودات المقدّرة المصوّرة الاخرويّة وهي في ذاتها امور روحانيّة لا مقدار لها اقول وفي هذه الكلمات كلام يرد عليها من ذلك قوله فليس الّا النفس الانسانيّة فانّه يرد عليه انّه ان اراد انّ مادّة الثّواب والعقاب نفس جوهر النفس الادميّة كانت مادّة ثوابه من ذاته وصورة ثوابه من عمله وكذا في العقاب كان الثواب والعقاب متولّدا منه وح فالمنعم والمنوّع لم شئ اجزاؤه ثم لا يخلو امّا ان يكون عمل الجزء وتاثيره بمقتضي خارجيّ اوّلا والثّاني بط لانّ الجزء ملائم لكلّه لذاته ففي الثّواب تسقط فائدة مشقّة الطّاعة وهو بط وفي العقاب يكون ما به الملائمة به المنافرة بجهة واحدة وهو باطل والاوّل ان فرض استقلال الخارجيّ في الاثر دلّ على مغايرة الجزء وان لم يستقلّ لزم ما يلزم في الثّاني ومن ذلك قوله في تمثيل النّفس للاعمال المجسّمة ومقايستها بالهيولى وكما انّ الهيولى ههنا مادّة تكوّن الاجسام الخ فانّه يرد عليه انّ الهيولى جسم والجسم يكون مادّة للاجسام ولكن لا يكون مادّة للصّور المقداريّة وان كانت تتقوّم به والنّفس ليست من الاجسام وانّما هي جوهر [illegible] والجوهر المجرّد لا يكون مادّة للاجسام المادية وعندنا ايض لا تكون المادية مادّة للجواهر المجرّدة وان كان المص يرى ذلك وان زعم انّ الاجسام الاخرويّة مجرّدات كالنّفوس لانّ الماديات كلّها متغيّرة متبدّلة كما ذكره فيما تقدّم فعلى فرض تسليمه لم نقول هذا الّذي وجد في الاخرة منقلب عن الاعمال او عن نفوس العاملين فان كان عن الاعمال لم تكن نفوسهم مادّة له وقد ثبت انّ الاعمال اعراض والاعراض لا تكون موادها من ذوات معروضاتها وانّ الانقلاب عن نفوس العاملين لم تكن الاعمال مجسّمة لانها ليست من نفوس العاملين بل المجسّم غيرها ولزم ايض ما ذكرنا من كون الملائم منافرا نعم ان اراد بها غير منقلبة عن شئ وانّما تلك الصّور الّتي تظهر غدا فيها هي بعينها هذه الصور الّتي ظهرت بها في دار التكليف من صلوة وزكوة وصوم وحجّ وتسبيح وتهليل وغيرها لانّ الحقيقة واحدة والتغيّر الظاهر انّما هو لاحكام المواطن كما ذكره المحقق الدّواني فانّ المص انّما ذهب اليه في سائر كتبه هو ما نقلنا عنه ولكنه خرج لشئ من اراداته بمعنى انّه ليس المراد في الاظهور ها غدا بحكم ذلك الموطن ولم تتغيّر في كلّ موطن فهو صحيح الّا انّ ذكره المادّة يدلّ على انّها انّما تجسم غدا من النّفس ونحن حين ذكرنا مادتها انّما هو لبيان اصلها ولم نرد انّها تصاغ غدا ولم تصنع ونريد بمادتها ما تكوّنت منه في التكليف الاوّل وفي الدّنيا وفي الاخرة وياتي مرادنا بالمادّة والهيولى ايض وان لم يكن لها مقدار شخصيّ الّا انّ لها مقدارا نوعيّ والاعمال المجسّمة لها مقدار شخصيّ ولكنه ليس من ذات الهيولى وان كان صورة انفعالها الّا انّ المقدار الشخصيّ مركّب من حدود كما ذكرنا مرارا مؤلّفة من الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع ولو قيل بقولنا انّ الهيولى الكليّة مجرّدة وانّها اخر المجرّدات لا يلزم علينا صحّة المقايسة الّتي ذكرها المص فانّها مادّة جسمانيّة ولكنها قبل تعلّق الصّورة المثاليّة بها وقبل التركيب لم تلحقها اعراض المراتب والاوقات لانّ هذا التغيّر السّريع والتبدّل والتحوّل من اثار الحدود السّبعة المذكورة اعني الكم والكيف والوقت والمكان والرّتبة والجهة والوضع فلهذا سمّيناها مجرّدة يعني عن المادّة العنصريّة والمدّة الزمانيّة اللّتين لا ينفكّان عن الاشياء السّبعة والّا فهي جسم لانّها في الحقيقة هي المادّة الّتي تعلّقت بها الصّورة قبل تعلّقها بها ولا كذلك النّفس مع ما سمعت من اصالة الجسم بالنّسبة الى الهيولى لانّه هو هي قبل تعلّق الصّورة المثاليّة به ومن عرضيّة الاعمال بالنّسبة الى النّفس قبل التعلّق وبعده وامّا النّفس الادميّة فانّها صورة جوهريّة وانّما سمّينا الصّور بالمثال لانّ تلك الصّور المثاليّة صور مماثلة لصور النفوس لانّ النّفوس صور جوهريّة ذات حدود وتخطيط مثل الصّور المحسوسة لكنّها صور جوهريّة اصليّة وعالم المثال صور ذات حدود وتخطيط مثل صور النفوس الّا انّ النّفوس صور قائمة بنفسها لانّها ذوات والمثال صور غير قائمة بنفسها لانّها اظلّة للنّفوس فقوله وهي في ذاتها امور روحانيّة لا مقدار لها غلط والحاصل اذا اردت التّمثيل للاعمال المجسّمة فما ذكره المص لا باس به ولمّا اذا اردت ان تعرف مادّة الثّواب والعقاب وصورها فاسمع اعلم انّه قد ثبت باتفاق العقلاء من الحكماء والعلماء انّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ اذ المخلوق لا بدّ له من اعتبار من جهة ربّه وهو مادّته وان شئت قلت وجوده ومن اعتبار من جهة نفسه وهو صورته وان شئت قلت ماهيّته وهذا حكم كلّ ما سوى الله من ذات وصفة جوهر او عرض عين او معنى والثواب والعقاب

في بيان الفرق بين النفس والهيولى

من الممكنات ولا بد ان يكون كل واحد منها مركبا من مادة وصورة ولا بد ان تكون المادة موجودة قبل الصورة والمادة من امر الله ونهيه والصورة عمل المكلف في الثواب بالموافقة وفي العقاب بالمخالفة والمراد بامر الله ونهيه المعبر بهذين اللفظين الجاريين على المكلفين الامر الحامل لنور الله المسمى بالامر الفعلي اعني مشية الله وفعله الذي قام به كل شيء قيام صدور والحامل لنور الله المسمى بالامر المفعولي اعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله الذي قامت به الاشياء كلها قياما ركنيا وهذان الامران منهما مدد كل شيء فالامر القولي افاضة للامر المددي وامتثال المكلف للامر هو قبوله للامر الامدادي والامر المددي والاجتناب للنهي القولي نفي للمدد الخذلاني ونفي للمانع فالامتثال للامر هو الموجب للمقتضي والاجتناب للنهي هو الرافع للمانع فاذا فعل العبد المكلف ما امر به خلق الله مادة الحورية مثلا او القصر او الجنة من فيض الامر الذي هو لازم للامر الذي امتثله المكلف وعمل به كما امره الله وخلق صورة تلك الحورية او القصر او الجنة من عمل المكلف ونفخ في ذلك الذي خلقه من روحه فهذا حقيقة الثواب واما العقاب فمادته من الامر الفعلي العرضي ومن الامر المفعولي العرضي اعني الغضب المسبوق بالرحمة التي هي الامر المفعولي الذاتي وصورته من عمل المكلف بارتكاب المناهي واجتناب الاوامر فالاعمال الحسنة صور الثواب ومواد الثواب من تأييدات امر الله ومن ارواح انواع الثواب من روح الله كما ان مواد المطيعين من اشراقات النور الذي تنور الانوار منه وصورهم من هيئات طاعاتهم والاعمال السيئة صور العقاب ومواد العقاب من ظلمة البحر الاجاج كما ان مواد العاصين من ظلمة البحر الاجاج الذاتية وصورهم من هيئات معاصيهم فافهم **قال** والفرق بين النفس والهيولى بامور منها ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها الصور الجسمانية بخلاف النفس فانها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا احساسا وكانت ولا صورة هذا البدن العنصري فصارت مادة اخروية بتجردها ضربا من الاتحاد فهي صورة الماديات الدنيوية ومادة الصور الاخروية المنفوخة فيها باذن الله يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا لاختلاف انواعها في الآخرة **اقول** قوله ان الهيولى وجودها بالقوة من كل جهة لا تحصل لها في ذاتها الصور الجسمانية تبعا لاقوام من العيون الكدرة التي يفرغ بعضها في بعض وهو خطاء فان الهيولى في الحقيقة هي الجنس لانواعه والنوع لاشخاصه وقولهم ان الاجناس انما تتقوم بالفصول يريدون تقوم حصص انواعه كالخشب انما تتقوم حصة السرير بالصورة يعنون تميزها من حصة الباب وتميزها من الخشب انما هو بالصورة ولا يريدون ان حصة السرير معدومة اصلا وقد صرح بهذا المعنى هو في كتابه الكبير كتاب الاسفار وفي القاموس الهيولى مشددة الياء مضمومها عن ابن القطاع القطن وهيولى جبل اسود بمكة والهيولى القطن وشبه الاوائل طينة العالم به وهو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل التوحيد الله تعالى انه موجود بلا كيفية وكمية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلت به الصنعة واعترضت به الاعراض فحدث به العالم انتهى وهذا يشعر بان الهيولى عندهم موجودة بالفعل بنفسها والحكماء قسموا الشيء في اصطلاحهم فقالوا ان الشيء باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا وباعتبار كونه قابلا للصور الغير المعينة يسمى هيولى وباعتبار قبوله للصور المعينة يسمى مادة وباعتبار كون المركب مأخوذا منه يسمى اصلا وباعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل يسمى موضوعا وهو في الحقيقة شيء واحد تعرض له هذه الاسماء عند هذه الصفات وعلى اي نحو فالهيولى موجودة ووجودها بالفعل لا بالقوة فيكون لها تحصل في نفسها الصور الجسمانية وان لم تكن صورا شخصية بل كانت صورا جنسية ونوعية فانها من الصور الجسمانية ووجود الاجناس والانواع في الخارج مما لا يكاد يخفى على احد وهو جار على السنة العوام معروف عندهم من غير نكير فانهم يقولون ان فلانا التاجر اتى باجناس وبانواع كثيرة ولا يقال ان كلام العوام لا يعتبر لان هذا المستعمل اهل اللغة العالمين بمدلولاتها التي وضع الواضع فيها اسماءها بازائها ولا شك ان الخشب قابل للصور الغير المعينة كصورة السرير والباب وغيرهما فهو لا شك هيولى لما يعمل منه والنفس موجودة كالهيولى وقوله وكانت ولا صورة هذا البدن العنصري ليست النفس مادة لهذا البدن العنصري لتأنيها وان قلنا انه في الاصل من تنزلاتها لا الان تنزلاتها لانها من آثارها ومن احوالها لا من ذاتها لان مبدأ النفس ليس من التراب ومن الطبائع الجسمانية بل الطبائع من آثارها وقد نص امير المؤمنين ع عليها بان اصلها من التأييدات العقلية وابن التأييدات العقلية والتراب لمن تعقل الجواب في المص قال في النفس هنا بانها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا احساسا فكيف كانت ولا صورة هذا البدن العنصري اذ لا يلزم من هذا انها لم تكن في ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا

في بيان النفس

حسا سابل القوة فى ذاتها ثم كانت بالفعل وكما لم تكن صورة هذا البدن العنصرى بذاتها بل باثار نشر لاثارها كذلك لم تكن
بذاتها ما فى الصورة الاخروية بل بوجودات اثار افعالها واما النفخ فى وجودات اثار افعالها باذن الله تعم من روحه فظاهر
لان موادها من اثار امر الله الذى حمله الى المكلف امر الله لقوله وكذا فى اتمه كامر وصورها المنفوخ فيها اعمال العاملين وكونهم
يأتون افواجا فلاختلاف اعمالهم **قال** ومنها ان النفس مادة روحانية لطيفة لا تقبل الا الصور اللطيفة غيبية لا تدرك
بهذه الحواس بل بحواس الاخرة والهيولى مادة كثيفة انما تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات والاوضاع المشوبة بالقوى
والاعدام **اقول** اما كون النفس لطيفة لا تقبل الا صورا لطيفة غيبية فصحيح وكذا لا تدرك بهذه الحواس حال كونها متلوثة
برذائل الطبائع الجسمانية واما ان الجنة وما فيها من القصور والحور وجميع انواع النعيم كلها من قبيل النيات يعنى صورا اسلكونية
نفسانية وخيالية فممنوع لانه يلزم منه عدم المعاد الجسمانى كما يلزم المص فيما سبق اذ هذا هو الظ من عباراته وقد قلنا هنالك انه
على مذهب ائمة الهدى عليهم السلم غير قائل بالمعاد الجسمانى واما كون الهيولى مادة كثيفة فليس بصحيح اذ ليس كل هيولى مادة كثيفة
فان الاجرام لطافة لا تدرك بهذه الحواس وكذلك الارض فان الارض التى لم يطاء عليها بنوادم ثم لطيفة لا تدرك بهذه
الابصار الدنيوية واهل الجنة كلهم اجسام مقيدة بالجهات والاوضاع لان ذلك لا ينافى البقاء والدوام نعم ليس فيها اعدام
ولا كثافات لان ذلك من لوازم التغيير والتبديل بالاضعف وهو غير جائز فى الاخرة لانهم صاعدون واللازم من ذلك
التغيير والتبديل بالاقوى والاجد واما الاوضاع والجهات فمن لوازم الامكنة والاجسام واهل الاخرة كاهل الدنيا الا فى
الكثافة والضعف والانتقال الى الاضعف وما يؤول الى الفساد واما التبديل بالاقوى والتبدل الى الشدة والجدة والا
فهذه ابدانهم وكيف لا تكون المادة هناك وما هم الا الذين كانوا فى الدنيا باجسامهم واجسامهم وارواحهم لم يتغير شئ
منهم الا الاعراض الغريبة العاصية والكثافات المتهافتة المضمحلة نعم هذه الاجسام الدنيوية التى تراها فى الدنيا اذا طهر
من الاعراض الغريبة الاجنبية يحكم سافلها باعاليها فتدرك بذاتها الاجسام المعانى الجبروتية والصور الملكوتية و
الارواح الموجودة المتعلقة بهذه الاجسام اذا طهرت ما تلوثت به من المعاصى وهو الغفلات ادركت بذاتها الاجسام
والجسمانيات لان احسامهم اذا شاؤا ان تروحوا ارواحهم اذا شاؤا تجسدوا ولذلك مثال فى العالم من وقف عليه عرف
ما اشرنا اليه وذلك ان الحكماء والاطباء يرمزون الى العلم المكنوم قالوا ان الحجر يحلونه ويعقدونه ويخرج من روحه ويحلونه ويعقد
يخرج من روحه ويحلونه ويعقدونه كذلك فاذا تم على النحو المقرر عندهم ثلاثا فى اكسير البياض وتسعا فى اكسير الحمرة كان معدنا
حيوانيا روحانيا يعنى انه هو فى نفسه جسم وفى عمله روح يحيى الاموات من المعادن وينفخ فيه روح البقاء فانه اذا تم فى اول
مرة كان مثقاله يحيى الف مثقال ويلحقه بجوهره فاذا سقى مرة اخرى كان مثقاله على الفى مثقال وهكذا ولو سقى الف مرة
كان مثقاله يحيى الف الف مثقال وهكذا بلا نهاية ونقل عن بعض الحكماء انه سقاه ثلثمائة مرة فقام مثقاله ثلثمائة الف مثقال
ومع هذه الزيادة فى الكيف يزيد فى الكم مثلا اذا سقى المثقال الاحمر منه سقية ثانية فى ست حلات وست عقدات كان وزن
ذلك المثقال تسعة واربعين مثقالا الا كل مثقال يحيى الفى مثقال وكان قبل السقى مثقالا يحيى الف مثقال وبعد السقى كان تسعة
واربعين مثقالا الا كل مثقال يحيى الفى مثقال اجود ذهبا من الاول قبل السقى فيكون بعد السقى يقيم مائة الف مثقال الا الفى
مثقال وليس مثل هذا العمل يتصور فى الاجساد وانما يعقل فى الارواح ولهذا قالوا هو جسد وعمله روحانى فانهم الابة فان
هذا الجسد اية اجساد اهل الجنة فانهم اجساد فيها جميع صفات الاجساد واحكامها وافعالها وتفعل افعال الارواح والعقول
وتدرك ما تدركه النفوس والعقول وكذلك العقول تدرك بذاتها مدارك النفوس والاجساد وكذلك النفوس وذلك
معنى قولنا تحقق حكم سافلها باعاليها **قال** ومنها ان قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير
والحركة وقبول النفس لصورها الواسعة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب ولا منافاة بين قبولها وتعلها فهى بجهة واحدة فاعلة
وقابلة للصور والامثال معا وكذلك علوم المبادى وصفاتها حيثياتها بجهة واحدة حصلت فيها ومنها لان القبول هنالك
ليس معنى الاستعدادية والامكان **اقول** نعم قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة
ولكن باعتبار وباعتبار اخر قبولها للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغيير والتحريك ولكن الاعتبار الثانى لا يتوقف

في بيان النفس

مبناه منهم على ان المادة هي الام والصورة هي الاب ذلك هو المعلوم بينهم فلما بنوا امرهم على الاصل الباطل وقع الخلل في الفرع وحيث ثبت ان المادة هي الاب كما نطقت به الروايات وقد سبقت الاشارة الى ذلك وان الام هي الصورة كذلك قلنا ان قبول الهيولى وهي المادة قبل تعلق الصور بها للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة على اعتبار وعلى اعتبار اخر يكون قبولها للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغيير والتحريك ونريد بالاعتبار الاول ان انفعال المادة والهيولى مع انها هي الاب من باب وانتم لباس لهن فيكون الذكر منفعلا كما قال تعم حتى تنكح زوجا غيره وبالاعتبار الثاني على الاصل من باب هن لباس لكم فتكون الهيولى فاعلة للصور محيلة مغيرة محركة وذلك لان الهيولى هي الشيء في نفس الامر [illegible] الصورة فهي صفتها في كل حالة اي صفة كمها وكيفها وكونها في مكانها ووقتها ورتبتها وجهتها وما يلحق اجزاءها من الاوضاع الجوانية والبرانية ففي الحقيقة انما احدث الصورة من نفس الصور لانه قابلية للاتحاد [illegible] التي بها تتقوم [illegible] قدمنا ان التي تدخل عليها لفظة من هي المادة تقول صغت الخاتم من فضة وعملت السرير من الخشب [illegible] قال الله تعم خلقكم من نفس واحدة وهي ادم ع وخلق منها زوجها وهي حواء خلقها من ادم [illegible] مادة اولاده ومن حواء صورهم [illegible] الهيولى على الفعل والاحالة والتغيير والتحريك لانها هي الاب كما سمعت [illegible] انها على الانفعال والاستحالة والتغير والتحرك فانهم وامّا النفس فقال المصنف ان قبولها الصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستجابة لا منافاة بين قبولها وفعلها واقول ان مقابلته بين الهيولى والنفس ليست بصحيحة لان صور هيولى الشيء جزء ماهيته وصور النفس التي عناها ليست في الشيء جزء هيته لان هذه الصور النفسانية اثار لقويها ومشاعرها كما اذا تخيل خيالها صورة وتوهم وهمها صورة وادرك فكرها صورة [illegible] ادرك علمها صورة فان هذه صفات قواها الفعلية وليست صفات ذاتية لقواها لان قواها التي هي العلم والوهم والخيال والفكر هي المحدثة لهذه الصور عنده فلا تكون اثار القوى جزء ماهية ذي القوى فليست هذه الصور صورا للنفس وانما نظر مقايسة كما اذا قلت بين زيد وبين عمرو فرق لان زيدا يده ورجله جزء جسده وعمرو قيامه وقعوده ليسا جزء جسده فهذا نظر مقايسته بين الهيولى وبين النفس نعم لو فرق بينهما في صور الهيولى وصور النفس التي هي جوهرها لان الصور المثالية التي هي ظل تلك الصور الجوهرية فان هذه الصور الجوهرية هي قابلية النفس لانها من هيئة الاعمال [illegible] لتلك التأييدات العقلية التي هي الهيولى للنفس وبهذا الاعتبار ينتفي الفرق البتة وقوله ولا منافاة بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة [illegible] والامثال مما يقال عليه انه ان اراد انها فاعلة للقبول كان القبول والفعل واحد بجهة واحدة ولكن لم تكن فاعلة [illegible] اذ تكوين الشيء غير قبوله ثم المقبول الذي يريده اين محل قبوله من القابل هل هو في ذاته فتكون النفس فاعلة [illegible] من ذات القابل [illegible] القبول فاذا كان كلامه في بيان تجسم الاعمال وان ليس الا النفس الانسانية كما قال وانه [illegible] العمل الذي يجسم فيصير ثوابا او عقابا هو بعينه ذلك الثواب او ذلك العقاب في نشأة اخرى كان المراد ان عمل زيد الذي [illegible] نفسه في النشأة الدنيا هو عقابه وهو النار التي تحرقه في النشأة الاخرى وان ايجاده في النشأتين وقبوله لنفسه [illegible] اياه في النشأة الدنيا كما [illegible] من كلامه وكان المراد ايضا ان قبوله له اتصافه به وكل ذلك مقتضى طبيعته ولا [illegible] شيء اشد ملايمة للشيء مما هو مقتضى طبيعته فيلزمه على ما قرر في كتبه خصوصا في الاسفار انه لا يكون ذلك عقابا [illegible] لما بينهما من شدة الملايمة ويلزمه عدم صحة قوله كن فيكون لان صحة هذا مبني على ان فاعل التكوين [illegible] غير فاعل المعتبر [illegible] بقوله فيكون لان الفاعل غير القابل والمعروف في المشاهد ان الفاعل غير القابل ولو كان الفاعل [illegible] لما يفعل لوجب ان [illegible] الفعل فان جهة الفاعل غير جهة القابل ومكان الفاعلية غير مكان القابلية وتذيال [illegible] فقد علم [illegible] ان [illegible] على [illegible] الا [illegible] ههنا هو وايضا ان كانت مادة الثواب والعقاب من النفس فما المراد منه [illegible] هل هي جهة من ذات النفس ام من اثرها فان كانت من ذاتها فما معنى كونها فاعلة له هل هو تخصيصها منها فتكون فاعلة لها من ذاتها ام احداثها منها فتكون والدة لها وان كانت من اثرها عادت الى مبدئها فلا يصح كونها قابلة لها ولا فاعلا لها قبوله [illegible] اقول وكذلك ما حصل لها من علوم المبادي بل والنهايات [illegible] [illegible] الصورة المعقولة لا وجود لها الا وجود عقل العاقل لها فايجادها نفس وجودها ونفس وجوده [illegible]

فى بيان النفس

عقل عاقلها لها نفس وجود عاقلها وهو معنى اتحاد المعقول بالعاقل كما يراه ويعتقده غلط فاحش وقياس غيره عليه افحش لا
دعوى ذلك فى الحق مبنيّا يصحّ منها انّه تعم موجد لتلك الصّور بفعله ولا يصحّ انّ وجود فعله عين وجودها بل وجودها اثر
فعله والفعل هو الايجاد والصّور موجودة تقوّمت بالايجاد تقوم صدور وتقوّمت بوجودها تقوم تحقق يعنى تقوّما
ركنيا والموجود غير الايجاد وهما غير الموجد والصّور النفسانيّة اوجدها الله سبحانه بفعله وان كانت بسبب فعل النفس لانه
تعالى هو الموجد وهو القائل وان من شئ الّا عندنا خزائنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم فهو تعالى انزلها من خزائنها الى النفس
عند اقتضائها وتقوّمت تلك بفعل الله تقوم صدور وبوجودها الّذى انزله من الخزائن تقوّم ركن وتحقق وبمقتضى النفس
تقوم ظهور فصور النّفس غير فعل الله وغير ما اقتضته النّفس وعلى ظاهر الحكمة انّما انتزعت النّفس تلك الصّور من الموجودات
الخارجيّة فهى اظلّة للامور الخارجة وقد دلّ على هذا العقل والنقل كما تقدّم ممّا ذكرنا انّك لا تقدر على ان تذكر شيئا غاب
عنك الّا اذا التفت بمرآة خيالك الى مكان ادراكك له اولا ووقته وليس ذلك الّا انّ خيالك مرآة تنتقش فيها صورة
المقابل وانّ مثال ذلك الشئ قد كتبته الحفظة فى مكان رؤيتك لذلك الشئ ووقتها فاذا قابلتها بمرآة خيالك انتقش فيها
صورته فذكرته فيكون ما فى خيالك ظلّ الشئ الخارج فاذا عرفت بوجدانك انّك لا تقدر ان تذكر شيئا حتّى يلتفت خيالك
بمرآة نفسك الى مكان ذلك الشئ ووقته فتقابل مثاله فتنتقش فيها صورة ذلك المثال عرفت انّه لا يكون فى الاذهان الّا صور
الامور الخارجة فهذا دليل عقلى وجدانى لا يمكن انكاره ومن الادلّة النقليّة ما رواه الصّدوق فى العلل الشّرائع بسنده عن
الحسن بن علىّ بن فضال عن ابى الحسن الرّضا عم قال قلت له لم خلق الله عزّ وجل الخلق على انواع شتّى ولم يخلقه نوعا واحدا
فقال لئلّا يقع فى الاوهام على انّه عاجز ولا تقع صورة فى وهم احد الّا وقد خلق الله عزّ وجل عليها خلقا لئلّا يقول قائل
هل يقدر الله عزّ وجلّ على ان يخلق صورة كذا وكذا لانّه لا يقول من ذلك شيئا الّا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعم
فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انّه على كلّ شئ قدير هج وقد تقدم هذا مكرّرا فراجع والحاصل انّ ما حصل لها من علوم المبادى

لبست ٤

ليس بجهة واحدة حصلت لانّ جهة الفاعل غير جهة القابل وايضا حاصلة من النّفس وانّما حصلت من ظلّ الخارج ولا فيها وانّما هى فى صقع
النفس لانها صور انتزاعية انتزعتها بمرآتها صورا ظلّية والنّفس جوهر تنتقش صور المقابل الظلّية فى وجهها فليست منها ولا فيها
ولو كان قبولها للصور غير استعدادى ولا امكانى لما فقدت شيئا وذلك صفة الواجب الحق سبحانه وتعم على انّ الصور العلمية للحق
عزّ وجل لا تجوز لها منه ولا فيه والمصاوجب فى ذلك فى القديم والحادث فيلزم ما انّ للقديم مثلا فى خلقه وهو النّفس تعم عن ذلك علوا
كبيرا وهو قد ذكر فيما سبق انّ النّفس طبيعة جسمانية فرقت بحركتها الجوهريّة بذاتها حتّى تكملت فى سيرها انّه يحيا واذا قال هنا انّ
قبولها ليس معنى القوّة الاستعداديّة والامكان فقد اعترف ببطلان احد قوليه **قال** ومنها انّ هذه الصّور كمالات لموادها
وموضوعاتها وليست الصور الناشية من النفس كمالات لها فى حصول تلك الصّور لها وانّما كمالها فى ان تكون بحيث تفعل تلك
الصّور وتجعلها مدركة لها وبين الاعتبارين فرق ثابت وقد بيّن فى موضعه انّ جهتى القبول والفعل واحدة فى لوازم الذات هـ
اقول هذه الصّور كمالات لموادها فى الاشياء كما بيّنا فى ذكر الاصطلاح انّ الهيولى انّما تسمّى مادة فى الشئ واذا نظرت الى الشئ
كزيد مثلا وجدت الصّورة كمالا لزيد فى مقتضى صورته التى ركّب عليها من خير او شرّ اذ قبل الصّورة لم تكن مادة زيد مقتضية
لخير او شرّ وبعد انضمام الصّورة اليها كان المركب منهما خيرا او شرّا لانّ الصّورة الشخصيّة هى قابليته فى الخلق الثّانى للخير والشرّ
وان كانت المادّة بانضمام الصّورة تنقلب الى حال ما الّا انّها بالنّسبة اليها نفسها قد تنقلب الى نقص وامّا الصّور الناشية من
النفس فانّها كمالات لها امّا عنده فلانّها انّما ترقى فى مراتب كمالاتها حتى تكون عقلا بما تكسبه من العلوم ما زال العبد يتقرّب
الىّ بالنّوافل حتّى احبّه فاذا احببته كنت سمعه الّذى يسمع به الحديث فالفرق بينهما على العكس من مراده ولو سلّمنا انّها هى المخترعة
للصور لقلنا هو كمال وهذا كمال الاترى وانت الشاهد هل تجد فى تحصيل العلوم لك كمالا ولا تجد فى حصولها لك كمالا بل فى كلّ
كمال وربّما لا نسلّم انّها فاعلة للصّور الّا على معنى انتقاشها فى وجهها كما مرّ عليك فان قلت انّك لم تجعل الصّور فى صقع النفس و
انّما تجعلها فى صقع فعلها فكيف تكون كمالا لها قلت قد برهن على معنى ما ذكرنا وان كانت فى صقع الافعال فى نظائرها من العلوم
مثل علم الفقه فى مسئلة انّ مكروه العبادة من المندوب فى ما قيل فى كون دعاء الشيعة وعبادتهم ووراءهم يزيد فى درجة —

في بيان البعث والحشر

انّهم عليهم السلام كما يزيد الورق في حسن الشجرة مع احتياج الورق الى الشجرة ولا عكس على انّ ما نحن فيه ابلغ من التمثيل بل التمثيل الحق المطابق ما اشار اليه نوعا امامنا وسيدنا جعفر بن محمد عليهما السلام في قوله بالحكمة يستخرج غور العقل وبالعقل يستخرج غور الحكمة هـ فانّ هذه الصور العلمية اذا وجدت للنفس قويت على ايجاد صور غيرها على حدّ قوله ع المتقدم وقوله وقد بيّن في موضعه الى قوله في لوازم الذات فيه انّما ذكروه هؤلاء من حكم لوازم الذات ليس له ثبات وانّما هو من فروع وحدة الوجود التي ليس في الحق لها وجود فانّ احداث الصور وجعلها مدركة لها لا ينبغي تغاير جهة الفاعلية بجهة القابلية كما ذكر قبل فافهم **قال**

قاعدة في انّ باقي الحيوانات هل لها حشر كالانسان ام لا قد اشرنا الى انّ لكلّ جوهر طبيعي حركة ذاتية وخلقا وبعثا وبداية وعودا والفلاسفة اثبتوا للطبائع غايات ذاتية كما اثبتوا لها مبادي ذاتية وعود كلّ شيء الى ما بدئ منه فعود الاجسام الى القوى وعود القوى الى النفوس وعود النفوس الى الارواح وعود الكلّ اليه تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور وقوله كلّ الينا راجعون فمن علم من ابن مجيئه علم الى اين ذهابه لكن الكلام انّما هو في بعث الشخص الجزئي مع بقاء تعينه وتشخصه الجامع للنشأتين وهذا في الانسان امر محقق لتجرّد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادي الدنيوي وتارة بذلك البدن الصوري الاخروي **اقول** اتفقوا اهل الملل على انّ بعد هذه الدار لا بدّ من البعث لكل مكلف في دار الجزاء ولكنهم اختلفوا في المكلف امّا الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار نفسه وامّا جسده ففيه الكلام بناء على انّه مكلف فيجازى او غير مكلف فمن اثبت له شعورا وادراكا للّذة والالم حكم باعادته ومن لم يثبت له ذلك فبعضهم حكم باعادته بجا[illegible] الوحي وبعضهم حكم باعادة صورته اذ الشخص بها هو لا بمادته ومنهم المصنف وبعضهم نفى الاعادة اصلا وكذا الجنّ والشياطين والملائكة امّا الجنّ فظاهر بعض الروايات انّهم انواع وانّما الحشر على النوع الكامل منهم و[illegible] الانسان روى الصدوق في الخصال عن النبي ص قال خلق الله الجنّ خمسة اصناف صنف حيّات وصنف عقارب وصنف حشرات الارض وصنف كالريح في الهواء وصنف كبني آدم عليهم الحساب والعقاب وعن ابي عبدالله ع قال الجنّ على ثلثة اجزاء فجزء مع الملائكة وجزء يطيرون في الهواء وجزء كلاب وحيّات والانس على ثلثة اجزاء فجزء تحت ظلّ العرش يوم لا ظلّ الا ظلّه وجزء عليهم الحساب والعذاب وجزء وجوههم وجوه الآدميين وقلوبهم قلوب الشياطين هـ وظاهر التقسيم والتشبيه انّ [illegible] بهم البني آدم عليه الحساب والعقاب [illegible] هذا النوع فحكمه حكم ما شابهه بالحيّات والعقارب والحشرات من الجنّ حكمهم حكم الحيّات والعقارب والحشرات [illegible] من غيرهم فمن حكم بحشر الحيّات والعقارب والحشرات لم يفرق بين الانس والجنّ والذين مع الملائكة [illegible] فانّهم الذين يقال لهم الملائكة السفليون والملأ الاعلى الذين يختصمون كما قال ومن تدبّر في الآيات والروايات ظهر له انّ كلّ مخلوق ممن دخل في مشيئة الله فهو مكلّف بل لا يوجد شيء الا بقابلية التكليف لانّ من لم يكلّف لم يوجد لتوقف الايجاد على القابلية للايجاد اذ لو لم يقبل الايجاد لم يوجد والقابلية هي تحمل الايجاد والايجاد هو التكليف ومن قبل التكليف وجد بنسبة قبوله وكلّ مكلّف ان قام بما يراد منه استحق الثواب ومن اعرض عنه استحق العقاب وكلّ من له ثواب او عليه عقاب لا بدّ له من ايصاله ما يستحق من الثواب وامّا العقاب فمن لم يعف عنه عوقب ومن عفي عنه استحق ثوابا ولو من جهة الفضل فلا بدّ من يوم يقوم فيه العدل وهو يوم الفصل فلا بدّ من الاعادة على تفصيل يأتي بعض الاشارة الى بيان نوعه قوله انّ لكلّ جوهر طبيعي حركة ذاتية اعلم انّ هذه الحركة لا تختصّ بالجواهر بل والاعراض لانّ الصانع سبحانه واحد والصنع واحد والمصنوع واحد كل شيء مثل ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وذلك لانّ كلّ ممكن فهو مركب من مادة وصورة امّا الجوهر فمادّته حصّة من ذاته اي هيولى او مادّة مخترعة لا من شيء وصورته انفعالها اي المادة عند تأثير الفعل فيها وامّا العرض فمادته اثر الفعل اي المعنى المصدري او حصة من لون وما اشبه ذلك وصورته هيئة معروضه مثلا اثر الفعل الضرب صورته هيئة فعل الضارب باعتبار قيامه به قيام صدور وهيئة انفعال المضروب باعتبار قيامه به قيام عروض وحمرة الثوب مادتها حصّة من لون القرمز وصورتها هيئة الثوب ولا يقال هنا انّ التمثيل مستلزم لانتقال الاعراض الذي قيل بمحاليته لانا نقول انتقال الاعراض جائز يشهد به الوجدان ودعوى انّه لم يزل من محلّه وانّما انتقل بمعروضه الى الثوب دليلها دعوى بلا دليل لانّ معروضها الآن هو الثوب حقيقة وهي محمولة عليه على سبيل الحقيقة لا المجاز وتوهّم انّه لو انفك عن معروضه عدم اذ لا قيام له بدون معروض لانّ وجوده نفس وجوده لمعروضه عند المص واتباعه وامّا وجوده بالمعنى الاول هو المادة وقد نبّهنا على ذلك اصل مادة

في بيان البعث والحشر

العرض واما وجوده بالمعنى الثاني فغير مراد هنا الا لهم ولا لنا فاذا ثبت ان كل شيء يرجع الى اصله لم يختص الجوهر بالحركة بل يرجع
العرض الى اصله كالجوهر وان قيل ان اصله الجوهر وقوله والفلاسفة اثبتوا للطبائع غايات اثباتهم على الظاهر صحيح الا انه قشر
لان الاشياء في الحقيقة لا تسير الى غاياتها بل الله تع يسيرها كما قال تع هو الذي يسيركم في البر والبحر وكذا قوله وعود كل شيء
الى ما بدئ منه صحيح الى قوله وعود النفوس الى الارواح واما قوله وعود الكل اليه تع كما قال الا الى الله تصير الامور وقوله
كل الينا راجعون ليس بصحيح اذا اراد به عود الكل الى الذات وصح ان اراد به عود الكل الى امره وحكمه كما قال سيد العابدين ع كلهم
صائرون الى حكمك وامورهم آئلة الى امرك لان العائد يتصل بالمعود اليه بنوع من الاتصال ومن اللازم ان يكون بين المتصلين
احد النسب الاربع ويكون بينهما واحد من الاكوان الاربعة الافتراق او الاجتماع والحركة او السكون متحدين او متعددين
او مختلفين ولا تقع احد النسب او احد الاكوان الا في الحوادث فلا ينتهي شيء الى ذات الله بحال واليه الاشارة بقول امير المؤمنين
ع في خطبة المسماة بالدرة اليتيمة رجع من الوصف الى الوصف وعمي القلب الى الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط
ودام الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان على الفقد والجهد على الياس و
البلاغ على القطع والسبيل والطلب مردود الخ وقوله فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه يعني انه يعود الى مبدئه فمعنى كلامه
صحيح وعبارته غير كاملة وكمالها ان يقول فمن اعتقد ان شيئا من الاشياء مبدؤه اعتقد انه يرجع اليه اذا كان يعلم ان كل شيء
يعود الى ما منه بدئ اذ ليس كل من علم مبدءه علم منتهاه الا مع الشرط ولاحتمال المجاز في احد العلمين علم الشرط وعلم الجزاء
وقوله لكن الكلام انما هو في بعث الشخص الجزئي يعني انا لا نتكلم على جنس البعث والمبعوث ونوعهما وانما نتكلم على خصوص البعث
للشخص الجزئي لمعلومية العموم ولحصول الاشياء في الشخص الجزئي مع تعينه وتشخصه في النشأة الاولى والنشأة الاخرى اما
في الانسان وما يجري مجراه من الجن والشياطين فهو ثابت لا شك فيه لان لهؤلاء نفوسا مجردة عن صفات الاجسام فلاجل
تنزهها ان ترتبط تارة بالبدن المادي الدنيوي ارتباط تدبير واذا تغير المادي الدنيوي تعلقت بالبدن الصوري النوراني الاخروي
تعلق تقرر فتلزم الصوري حينئذ لزوما فارقا لما بينهما من المشاكلة في اللطافة والثبات وانما قال ان تعلقها بالمادي في الدنيا و
بالصوري في الاخرة لما قرر فيما سبق في اصوله وغيرها من ان البدن المادي متغير متبدل في كل آن غير مستقر في آنين فلا يصلح للبقاء
ولا يبقى واما الصوري فعنده انه غير متغير ولا متبدل فهو يبعث ويحشر الشخص فيه الى الجنة او النار ومما استدل به على هذه
الدعوى ان زيدا يعفن ويسمن حتى يكون عشرين منا وهو زيد ويمرض ويضعف حتى يكون قدر من واحد وهو زيد لان المادة
تتغير بالزيادة والنقصان والصورة هي لا تتغير والجنة وما فيها واهلها وابدانهم لا تتغير واللائق لها الصورة لا المادة ولهذا
قال البدن الصوري الاخروي وقد قدمنا الكلام في رد هذا وما يلزمه من ان الاعمال انما هي صفات المواد والمباشر لها والمتصف
بها المواد فلو لم تعد المواد الاولى بعينها وعادت الصور في مواد جديدة لم تباشر شيئا من الاعمال فتاتي لا ثواب لها ولا
عقاب عليها فتنتفي فائدة العود والبعث وتبطل الجنة والنار وقد تقدم بطلان ذلك **قال** واما غيره من الحيوانات
ففي بقاء نفوسها وعودها الى الاخرة خلاف بين الحكماء والروايات فيه ايضا متخالفة والآيات فيه متشابهة غير محكمة
لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله تع واذا الوحوش حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش
فحشروا وحوشا لا اناسا والذي ثبت من طريق البرهان الحدسي هو القول بالتفصيل فكل حيوان يكون له نفس متخيلة متذكرة
فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت محشور الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاة لان العناية تابى عن اهمال ما هو
بصدد الاستكمال واما حشر النفوس الحساسة لا المتخيلة المتذكرة فكحشر القوى النفسانية الى مبدئها ورب نوعها
كما ذكره معلم الفلاسفة في كتابه في معرفة الربوبية وكذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست كما ذكره بعض العرفاء
وحشر المقلدين والاتباع الى منازل الائمة والمجتهدين يشبه حشر القوى النفسانية الى الناطقة كما في قوله تع وحشر لسليمن جنوده
من الجن والانس والطير فهم يوزعون ومثل قوله والطير محشورة كل له اواب **اقول** ما سوى الانسان والجن والشياطين
والملائكة فقد اختلف الناس فيه واصل اختلافهم في ان غير ما ذكر مكلف ام لا واختلافهم في التكليف مبني على الاختلاف
في ان هذه الاشياء من الحيوانات والجمادات والنبات هل لها شعور وتمييز ام لا فقيل ان الحيوانات والنباتات والجمادات

و

في بيان البعث

ليس لها عقول ولا تمييز والتكليف منوط باولي العقول وما ليس بمكلف لا فائدة في بعثه لما ذكر من ان البعث انما هو للجزاء على الاعمال
بالثواب او العقاب وقيل ان لها عقولا او تمييزا واحب نقل كلمات السيد نعمة الله الجزائري في رسالته التي صنفها في الطاعون
واسبابه واحكامه وان كانت طويلة لانه لما ذكر ان الوباء والطاعون ينفي الزمان من كثير من العصفور لظلمه قال فان قلت قد
ذكرت الحيوانات والجمادات واغسلها في احكام التقية فهل يدخلون في نظام النفوس الناطقة وهل يحصل لهم شعور و
علم وتكليف قلت هذه مسئلة غريبة والبحث عنها اغرب فالجواب ان النطق والكلام للطيور والحيوانات مما وردت الاخبار
متواترة به وكفى بذلك ما حكى الله سبحانه في الكتاب المجيد عن النملة وكلامها مع سليمن ع وسمع سليمن ع عصفورا يقول لانثى
لم تمنعيني نفسك وانا اقدر على ان اخذ سرير سليمن ع بمنقاري وارميه في البحر فطلبهما سليمن ع فقال ع تقدر فقال يا نبي الله
الزوج يعظم نفسه عند زوجته كيلا تطمع فيه ثم قال ع للانثى لم تمنعينه نفسك وهو يحبك فقالت يا نبي الله انه مدع يزعم
انه يحبني وهو يهوى غيري فاثر كلام العصفورة في قلب سليمن ودخل بيته وبقي اربعين يوما يعني ان العصفور لا يرى الشركة
في الحب فكيف يكون سليمن يحب الله تع ويحب الملك والسلطان وفي الحديث ان القبرة وانثاها كانا قد اتخذا عشهما في جواد
الارض عند دنو وقت الفراخ فما شعر الا وقد اتى سليمن ع وعساكره ونزلا بالقرب منهما فخافا على فراخهما فقالت الانثى ان
سليمن نبي كريم وهو يحب الهدية وكانا خباء لافراخهما تمرة وجرادة فحمل احدهما التمرة والاخر الجرادة فلما اتيا سليمان ع بسط
يديه فوقع الذكر على اليمين والانثى على اليسار فتكلما معه وقبل هديتهما ودعا لهما بخير وامر عساكره الا يمروا على طريقهما ثم انه
مسح على رؤسهما فكان التاج [illegible] مسح سليمن ع وتسبيحهما في الاسحار لعن الله مبغضي ال محمد ومن ثم ورد النهي في كراهة
ذبحهما وقال ع لا تدعوا صبيانكم يعبثون بالقنابر واما العصفور فقد ورد في الخبر انه من شيعة عمر بن الخطاب وانه لما عرضت
عليه ولاية اهل البيت عليهم السلم لم يقبلها وكذلك الفاختة والرخمة وفي الحديث انه ما صيد الصيد في بر او بحر الا في حال
ترك التسبيح والائمة عليهم سلام الله وخواص اصحابهم عليهم رضوان الله كانوا يعرفون كلام الطيور والحيوانات ويترجمونها
الناس وفي الرواية ان الخطاف دل ادم على حواء عليهما السلم حتى اجتمعا في مكة شرفها الله تعالى فعاتبه الله على جمعهم من فوقه
فقال الخطاف الهي الست قلت ومن كل شيء خلقنا زوجين ورايت ادم منفردا اردت ايضا ان يكون مع حواء زوجين غيره [illegible]
على وحدانيتك فقال سبحانه غفرت عن قبح فعلك بحسن عذرك وجعلتك في جوار ذريته وامانهم وفي الحديث انه يحسن قراءة
سورة الفاتحة ومد صوته الاخير يقول فيه الضالين وبالجملة فكلام الحيوانات ولغاتها مما لا ينبغي انكاره وعدم افهامنا لا
يدل على انكاره فانا نرى بعض الهنود يتكلمون بلغة تقع في الاسماع مثل اصوات الخطاطيف من غير حروف ولا تمييز كلمات مع
انها لغة عندهم يتعارفون بها واما ان لها نفوسا ناطقة بمعنى الشعور والعلم بمصالحها ومضارها ونحو ذلك فذهب اليه
قدماء الحكماء والمحققون منهم وصرح به ابن سينا في جواب سؤال بهمنيار وقال القيصري في شرح فصوص الحكم لا تفاوت
بين الانسان والحيوانات في النفوس الناطقة ولا دليل على نفيه بل هي مدركة للكليات والجهل بالشيء لا ينافي وجوده و
امعان النظر عما يصدر عنها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراك الكليات اقول والاخبار ظاهرة به ودالة على ان لها
من التسبيح والتقديس والطاعة لخالقها والقيام بولاية ال محمد صلى الله عليه واله ومحبتهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم وروى
ان رجلا من الصحابة مر بطريق فعضه كلب ومزق ثيابه فاتى الى النبي ص يشكو صاحب الكلب فقام ص مع جماعة من الصحابة واتوا
الى منزل صاحب الكلب فخرج فقال له ان كلبك جرح فلانا ومزق ثيابه فاخرجه حتى نقتله فدخل ووضع في عنقه حبلا واخرجه
فلما راه الكلب سلم عليه فقال له النبي ص لم جرحت هذا الرجل ومزقت ثيابه فقال يا رسول الله ص هذا يبغض اهل بيتك وينصب
العداوة لوصيك علي بن ابيطالب ع ونحن معاشر الكلاب امرنا ان من ينصب العداوة لاهل بيتك نفعل به هذا الفعل فنجى [illegible]
المنافق وحسن النبي ص ما فعله الكلب [illegible] وفي حديث ان بعض الحيوانات [illegible] ولما فرغ [illegible]
فقطعه باضراسه وينبغي ان تعلم ان غاية الادراك هو الافراط في المحبة التي تسمى في عرف [illegible] وصرح الحكماء بان [illegible]
بلغ درجة العاشقين كان من اهل العلم والادراك وذكروا ان الطيور اعشق من الناس حتى ان القماري ونحوها اذا مات ذكرها
تعشق الانثى وبكت عليه حتى تموت وكذلك اذا ماتت الانثى وهذا مشاهد في الخيل والبغال واضرابهما فانها تكثر الحنين الى

في بيان البحث

ما ألفته من جنسها حتى يلقاه وذكروا ان صاحب فندها رتحار يبيع حاكم بخاري ولما اصطفت الناس كان مع كل عسكر فيل
فنظر فيل من احد العسكرين الى فيل من العسكر الاخر فعدى نحوه وعدا الاخر اليه فتلاقيا في الميدان ووضع كل واحد منهما
خرطومه على خرطوم الاخر وتعانقا طويلا وسالت الدموع من اعينهما ثم وقعا على الارض فوجدا ميتين واما النبات فذكر
الشيخ ابو علي في رسالة صنفها في العشق ان العشق لا يختص بالانسان بل هو موجود في الحيوانات والنباتات والمعادن وفي
كتب الفلاحة ان النخل يخاف تارة ويعشق اخرى فالواضح ان النخلة اذا لم تحمل ضرب في اصلها بفاس ويقول شخص اخر لا تفعل
هذا فيقول الضارب دعني اقطعها فيقول دعها في ضماني العام فان لم تحمل فاقطعها وفي كتاب الفلاحة ان زرع شخص بيع نخلا
فحسن ثمرهن سنين ثم يبست واحدة لم تحمل مقابلها وفيه ايضا ان شخصا كان له نخل وكانت واحدة منهن تزهر وتسقط قبل
الانعقاد او قبل البلوغ فشكى الى حاذق فجاء حتى نظرها فقال انها عاشقة فدعا بوصاص فصنع شريطا وربطه منها الى نخلة
هناك فحسن ثمرها تلك السنة ودامت كذلك وان صاحب البستان قطع الشريط لينظر فاسقطت الزهر فاعاده فصلحت وذكروا
من هذا الباب شيئا كثيرة واما المعادن فروي في الحديث ان نبيا من الانبياء مر على جبل فرآه يبكي فسأله عن سبب بكائه فقال
منذ سمعت قوله تع يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة فاخاف ان اكون من تلك الحجارة
التي تكون من وقود تلك النار فقال ادعوا الله ان لا تكون من تلك الحجارة فسكن بكاؤه ثم ان ذلك النبي ع م مر بعد مدة
فرآه يبكي فسأله ما هذا البكاء وقد امنت ان تكون من حجارة جهنم فقال هذا بكاء الشكر وذلك بكاء الخوف هـ والدال على
هذا كله قوله تع وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم حتى انهم قالوا ان تسبيح الحصى في يده صم وكذلك حنين
الجذع الاعجاز انما هو في اسماع الحاضرين والا فكل شيء يسبح الله وكل شيء مخلوق ويحن الى النبي صم واهل بيته صلوات الله
عليه وعليهم انتهى كلامه في رسالة الطاعون وانما ذكرته مع طوله وعدم اشتماله على ما يناسب المقام من التحقيق لاشتماله على
ايات وروايات وحكايات وايضا يدل على ما يوجب التكليف المستلزم للدعوى والحق الذي تشهد له الايات والروايا
والصحيح من الاعتبارات ان كل شيء مكلف وكل شيء له عقل وتمييز بنسبة حظه من الوجود فمن ذلك قوله تع ثم استوى الى السما
وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقوله تع فقال لها ولم يقل لهم اشارة الى جماديتها
المعلومة وقوله اتينا طائعين اشارة الى تمييزها الموجب لدخالها في مقام التكليف في جملة العقلاء ولذا لم يقل طائعات
ومثل قوله تع وخلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون للاشارة الى ان تكليفهم الذي دخلن به في جملة العقلا
هو يسبحون في فلك وكل موضع من القران ذكر فيه النباتات والجمادات في مقام التكليف ذكرها بضمير العقلاء مثل قوله
لكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحهن ومثل اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا
لله وهم داخرون ولم يقل داخرات ولهذا ساوى بين الانسان وبين سائر الحيوانات في موجب التكليف وفي التكليف
وفي فائدة التكليف وغايته في كتابه فقال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء ثم الى ربهم يحشرون فذكر غاية التكليف لكل ذي روح بانه يحشر الى رتبة المربي له بما يوجب حشره اليه ليوصل اليه ثمرة
فعله الذي هو فائدة التكليف وغايته وذكر موجب التكليف في قوله امم امثالكم حكمهم كحكمكم لمشاركتهم لكم في مناط التكليف الذي
هو تمييز الصلاح من ضده والخير من ضده بنسبة رتبتهم من الوجود وذكر التكليف في قوله تع وان من امة الا خلا فيها نذير
وامثال ذلك من الايات واما الاخبار الدالة على المدعى فكثيرة لا تكاد تحصى بل لا يكاد يوجد منها شيء يخالف الا ما كان وجه
الموافقة فيه ظاهرا في الظاهر والباطن وقد ذكرنا فيما سبق ما يدل على ذلك تلويحا وتصريحا من الكتاب والسنة وادلة العقل
ما فيه كفاية لمن عرفه مثل ما اشرنا اليه من ان كل شيء انما خلقه الله من الوجود المخترع الذي لم يكن شيئا قبل الاختراع ولا
ذكر له قبل ذلك ولم يخلق الله سبحانه شيئا الا من الوجود المخترع وهو قسمان وجود موصوفي ووجود صفتي والوجود الوصفي
خلقه الله سبحانه من الوجود الموصوفي وحكمه في كل شيء حكم موصوفه بنسبته لانه من نفسه من حيث نفسه الا انه تابع له فيما
يعطيه من فواصله والوجود الموصوفي الذي هو الذات هو اثر فاض من فعل الله فهو اثر فعل العالم القادر المختار فيكون
عالما قادرا مختارا كما قال تع انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا الا انه اثر فعل مختار و

بحث في الحشر

الا انسان بصفة موثرة التي هو اثرها فكان ذلك الوجود المحدث من فعله تعم نوراً او تمييزاً او فهماً او علماً او اختياراً ليس
شيء لا نور فيه ولا تمييز له ولا فهم له ولا علم له ولا اختيار له والوجود الوصفي تابع لموصوفه في كل ما للموصوف فيه بنسبته والوجود
الموصوفي صفوته الانسان وغير الانسان من فاضله فهو انزل منه رتبة في جميع تلك الصفات فمن دون الانسان فيها الجن و
الملائكة ومن دونهم سائر الحيوانات ومن دون الحيوانات سائر النباتات ومن دون النبات سائر الجمادات ومن دون
الموصوفات صفاتها كل صفة دون موصوفها بنحو سبعين درجة فكل صفة فيها من جميع ما في موصوفها واحد من سبعين
فانزل الجمادات بل انزل صفاتها فيها ما في اعلى الانسان بنسبتها ومثال ذلك السراج فانه بمنزلة امر الله الذي قام به كل شيء
وكل شيء من الصفات والموصوفات بمنزلة اشعة السراج وكل ما قرب من الاشعة من السراج كان اشد نوراً وحرارة ويبوسة
من الشعاع الابعد منه من السراج حتى ينتهي الى اخر الاشعة وابعدها من السراج وهو الذي ليس بعده الا ظلمة بحيث فاقربها
الى السراج اشدها في اثار صفات السراج وابعدها اضعفها في اثار صفات السراج وما بينهما بالنسبة وكلها تستمد من اشراق
السراج فجميع ما في اقواها يوجد في اضعفها بنسبته فهذا مثال الاشياء فالانسان كالشعاع الاقرب من السراج والجمادات بل صفاتها
كالشعاع الابعد من السراج فكل ما في الانسان من العقل والشعور والاختيار في الجمادات وصفاتها بنسبة حظها من الوجود
فكل شيء مخلوق مكلف والا لما خلق كما تقدم وكل مكلف يحشر الى ربه في احد الاوقات الاربعة على ما نبينه لك على نحو الاختصار
ان شاء الله تعالى اما الدنيا او في البرزخ او في الرجعة او في القيمة وذلك لان كل شيء يصير الى ربه في اخر ما قبل منه في التربية فبعض
الجمادات والاعراض كبعض الالوان والحركات تحشر الى ربها بثمرة ما اتاها به في الدنيا وبعضها في البرزخ وبعضها في رجعة
محمد واهل بيته ع وبعضها يوم القيمة لان يوم الحشر يوم المجازاة على الاعمال فاذا كان شيء مجازاته في الدنيا وكان له ربط
بمن مجازاته في الاخرة لا بدان يرجع في الاخرة مثاله روي عنهم عليهم السلام ما معناه انه سئل انه قد يكون في بعض التمر تمرة فيها
سواد كالرماد ما اصل هذا قال ع ان تلك التمرة تركت ذكر الله سبحانه ذلك اليوم فارسل عليها ملكاً فضربها بمنقاره فكانت هكذا
هي فهذه التمرة يوم حشرها الى ربها ساعة ارسل عليها الملك فضربها بمنقاره فافسدها وليس لها يوم مجازاة وحشر تحشر فيه الى
ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيمة لمجازاة ذلك الانسان كما لو جمع منها زيد شيئاً في اناء مغطى
الرأس وباعه من عمرو بقيمة الصحيح غاراً له بحضور بكر وخالد والاناء معروف عند الجميع لا تشتبه معرفته على احد من الاربعة وبعد
ما مضى بعمرو فتحه في بيته واذا الذي فيه من التمر باطل لا قيمة له فرجع على زيد فانكر زيد ذلك وحلف عليه بان هذا ليس هو التمر
الذي باعه اياه مع اتفاقهم على ان هذا هو الاناء وانكر زيد وحلف فانه يأتي زيد يوم القيمة وعمرو وبكر وخالد وذلك
الاناء عند عمرو بعينه وبما فيه من التمر الفاسد بعينه الذي كان في الاناء يوم البيع في ساعة البيع والاناء ان كان من البيع
مع التمر كان عند عمرو والا فالاناء عند زيد ويحشر في ذلك المكان الذي وقع فيه البيع في تلك الساعة من ذلك اليوم والاربعة
على هيئتهم من قيام او قعود حال البيع فيفتح الظرف وترى فيه تلك التمرات الباطلة بحيث لا يشك احد منهم في شيء مما كان لان
ساعة البيع والمتبايعين والشاهدين وهيئتهم والمبيع وهيئاته حاضرة يوم القيمة والحساب لان الدنيا بما فيها مما له ربط
بالحساب يوم القيمة تحضر بعينها في الوقت الاول بعينه فكما انك انت الان في الدنيا بعينك المحسوسة هذه تعاد انت بذاتك لا بدل
لك كما توهم المصنف كذلك تعاد الاوقات والامكنة بعينها لا بدل لها ومن انكر هذا الزمان انه لم يقل بالمثال الجسماني ونظيرها قلنا
ان الشمس ردت للنبي يوشع بن نون على محمد وآله وعليه السلام في قتال الجبارين فصلى بعد ما غربت الشمس اداء وردت
لامير المؤمنين ع عند نا مرتين مرة حين كان رأس رسول الله صلى الله عليه وآله في حجره في مرضه الذي توفي فيه بعد ما غربت
وصلى الناس المغرب وهو ع لم يصل الظهرين فدعا فردت الى محل خمس واربعين درجة من الافق الغربي فصلى الظهرين اداء
والمرة الثانية حين تجاوزه من بابل والى الان محله حين ردت له قريباً من الحلة وقد بني هناك منارة الى الان وهو سنة تاريخ
تأليف هذا الشرح سنة ست وثلثين بعد المائتين والالف من الهجرة هي موجودة فصلى الفرضين اداء لا قضاء كما توهمه
بعض من يتكلم بما لا يعلم ولا يفهم ركونا الى ما يقولون ان امس الدابر لا يعود وان الزمان غير قار الذات وما اشبه هذه الالفاظ
التي يأولونها ولا يفهمونها فيا لله العجب الوقت الذي وجد كامس دخل في ملك الله هل خرج من ملك الله فاين يذهب ولكن

[illegible] الاوقات والامكنة من [illegible]
تفسير الامام ع قال رسول الله ص [illegible] باستشهاد الشهور العدة
عليكم فكذلك قد احاط على عباده ولكم في استشهاد الشهود عليهم فان الله عز وجل على كل عبد قيادة من خلقه ومعقبات من بين
يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ويحفظون عليه ما يكون منه من اعماله واقواله والفاظه ولحاظه والبقاع التي تشتمل عليه
شهود ربه له وعليه والليالي والايام والشهور شهوده عليه او له وسائر عباد الله المؤمنين شهوده عليه او له وحفظته
الكاتبون شهود له او عليه فكم يكون يوم القيمة من سعيد بشهادتها له وكم يكون يوم القيمة من شقي بشهادتها عليه ان الله عز وجل
يبعث يوم القيمة عباده اجمعين واماءه فيجمعهم في صعيد واحد ينفذهم البصر ويسمعهم الداعي ويحشر الليالي والايام ويستشهد
البقاع والشهور على اعمال العباد فمن عمل صالحا شهدت له جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته وليالي الجمع وساعاتها
وايامها فيسعد بذلك سعادة الابد ومن عمل سوءا شهدت عليه جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته وليالي الجمع
وساعاتها وايامها فيشقى بذلك شقاء الابد فاعملوا ليوم القيمة واعدوا الزاد ليوم الجمع يوم التناد وتجنبوا المعاصي فبتقوى الله
يرجى الخلاص فان من عرف حرمة رجب وشعبان ووصلهما بشهر رمضان شهر الله الاعظم شهدت له الشهور يوم القيمة وكان رجب
وشعبان وشهر رمضان شهوده بتعظيمه لها وينادي مناد يا رجب ويا شعبان ويا شهر رمضان كيف عمل هذا العبد فيكم وكيف كانت
طاعته لله عز وجل فيقول رجب وشعبان وشهر رمضان يا ربنا ما تزود منا الا استعانة على طاعتك واستمدادا لمواد فضلك
ولقد تعرض بجهده لرضاك وطلب بطاقته محبتك فقال للملائكة الموكلين بهذه الشهور ما تقولون في هذه الشهادة لهذا
العبد فيقولون يا ربنا صدق رجب وشعبان وشهر رمضان ما عرفناه الا متقلبا في طاعتك مجتهدا في طلب رضاك صائرا
فيه الى البر والاحسان ولقد كان بوصوله الى هذه الشهور فرحا مبتهجا منجحا امل فيها رحمتك ورجا فيها رحمتك ورجا
فيها عفوك ومغفرتك وكان مما منعته فيها ممتنعا والى ما ندبته اليه فيها مسرعا لقد صام ببطنه وفرجه وسمعه وبصره وسائر
جوارحه ولقد ظمأ في نهارها ونصب في ليلها وكثرت نفقاته فيها على الفقراء والمساكين وعظمت اياديه واحسانه الى عبادك
صحبها اكرم صحبة وودعها احسن توديع اقام بعد انسلاخها عنه على طاعتك ولم يهتك عند ادبارها ستور حرماتك فنعم
العبد هذا فعند ذلك يامر الله تع بهذا العبد الى الجنة الحديث وهو طويل فانظر الى صراحة هذا الحديث الشريف في حشر
الاوقات والامكنة وكل ما تتوقف الشهادة العيانية فيه عليه لان التقرير في يوم القيمة لا بد ان يكون على اكمل وجه واكمل وجه
ما يكون بنفس الشئ المختلف كما هو هو وهو الشئ بنفسه مثال ذلك اذا سرق عمرو من دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس رمانة
حشر يوم القيمة دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس وحشر عمرو وتراه الناس مادا يده الى دكان زيد اخذا للرمانة المسروقة في
الدنيا بعينها في الوقت الذي اخذها فيه في الدنيا كما انك اذا رايته في الدنيا سارقا للرمانة من ذلك الدكان المعين في الوقت المعين
فانك ما دمت حيا كلما ذكرته رايته اخذا لتلك الرمانة من ذلك الدكان في الوقت المعلوم فكلما ذكرته احضرت الكل في ذهنك
بلا تغير ابدا فذلك الذي يبعثه الله تع بجميع احواله ومشخصاته الم تعلم ان الله على كل شئ قدير وما ذكرته بجميع شقوقه ضروري قطعي
لاهل توفيق الله وقول المصنف لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله تع واذا الوحوش حشرت حشرت طائفة من افراد البشر نفوسهم
من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا الاحتمال صحيح ولا ينافي حشر الوحوش الظاهرة فمن حصر معنى الاية في هذا المعنى الباطني
فقد ابطل واخطأ كخطأ من حصرها على الوحوش الظاهرة لان القران له ظاهر وباطن وكلاهما صحيح ومما تواتر معناه بين المسلمين
انه يوم القيمة يقتص للجماء من القرناء وقد نطق نص الكلام المجيد في قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ومما عبد
من دون الله هبل وهو حجرة منحوتة والان هو مدفون عند المسجد الحرام في باب السلام باب بني شيبة حتى اذا دخل الحاج المسجد
للطواف يطأ عليه لكونه عبد من دون الله اهانة له ويوضع يوم القيمة في جهنم لانه رضي بان يعبد من دون الله والا لكان
مظلوما والعدل الحكيم لا يعذب من لم يقع منه تقصير وقد تقدم من الاشارة الى تمييز الجمادات وانها مكلفة من الاخبار و
دليل العقل ما فيه كفاية لاولي الابصار وقوله والذي ثبت عندي من طريق البرهان ... هو القول بالتفصيل يريد به ان بعض الحيوانات
لها صور اخروية لان لها نفوسا متخيلة متذكرة وما كان كذلك فانها تحشر الى مقابل ادراكاتها ومسامتها من البرازخ فان

فلك التصوّرات من نحو رتبتها اى رتبة ما تعود اليه وما ليس لها ذلك فلا عود لها والحق ان كل حيوان خلق تصوّرات وتخيّلات لما
فيه صلاح معاشه ونظام نوعه واى حيوان لا يميّز طعامه ممّا يشابه لونه مثل التيس الذى هو شديد الغباوة يميّز العلف الاخضر
من الثوب الاخضر الذى لونه مثل لون الحشيش واذا انتقل عن مكان مربطه او موضع معتلفه اذا ارسل يمضى الى مكانه ومحل معتلفه لانّه
يتصوّر ذلك ويتصوّر محلّ شهوته فيعرف الانثى من الذكر ويخاف ممّا فيه مظنّة هلاكه او ضرره ويعرف من الناس من الفه ممن لم يألف
به وبالجملة لا ينفكّ حيوان عن التصوّر بل قيل انّها تدرك الكلّيات لانّ لها نفوسا ناطقة نعم الامر كذلك لانّها من فاضل اصحاب النفوس
الناطقة ولكن نفوسها الناطقة بنسبة رتبتها من الوجود فهى ناقصة لضعفها وانحطاطها عن النفوس الناطقة الانسانية فاذا
حصل لها متمّم نطقت كما تكون لبعض الحيوانات عند صاحب المعجزة فانّه بفاضل نورانيته ربّما تمّمها فنطقت واظهرت آثار الافهام
الانسانية من المعارف والآثار العقلية وهذا فى الحيوانات كثير بل وفى الجمادات والنباتات والحاصل الطريق الى معرفة ما
نشير اليه وادراكه امّا العقل وامّا النقل فامّا العقل فيكفى صاحب العقل ما مثّلنا به من السراج واشعّته فتأمّل فيه وان اردت
الزيادة فعليك برسالتنا الفوائد وشرحنا عليها وامّا النقل فهو فى الحيوانات والمعادن والجمادات اكثر من ان يحصى من الكتاب
والسنّة وقوله فهو باق فنقول عليه اى شئ باق بعد قوله تع كل شئ هالك الّا وجهه فان اريد وجه الشئ فقد اشتركت الاشياء
فيه فكلّ الاشياء فانية وكلّ وجوهها باقية فلا تفصيل وان اريد وجه الله بمعنى ذاته فكلّ الاشياء فانية ولا تفصيل وان اريد وجه الله
الذى توجّه اليه الاولياء فكذلك وايضا اى شئ فان والله سبحانه يقول قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ على
انّ العناية تأبى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال واى فقير لم يكن مادّا اليه السؤال من الكريم الفعّال القائل ولو نشاء لجعلنا
منكم ملائكة فى الارض يخلفون وهو سبحانه سبب من لا سبب له وسبب كل ذى سبب ومسبّب الاسباب من غير سبب ففى نفس الامر
كل شئ راجع الى ما منه بدئ رجوع مجاورة وهو كل شئ يدرك الامور الكلية من الانسان وغيره لانّه لا يزال متعيّنا متميّزا مع انّه
باق فى تعيّنه وتشخّصه وتميّزه وكل شئ انحطّ عن تلك الرتبة فهو راجع الى مبدئه رجوع ممازجة فهو باق لمبدئه لا لنفسه فاستكمال
ذوى النفوس المدركة طلب الاستمداد للبقاء فى تشخّصها لانفسها واستكمال ما دونها طلب الاستمداد للبقاء فى مبدئها اذ كل
شئ مخلوق فقير الى الغنى المطلق سبحانه فى استمداد بقائه وهو تع يمدّ كل شئ ممّا خلقه منه وهو الغنى الحميد وكل شئ محشور الى
مبدء استمداد بقائه وهذا معنى ما ذكره معلّم الفلاسفة كما ذكره المصنّف ومعنى ما ذكره المصنّف ايضا فى النفوس المتخيّلة والنفوس
الحسّاسة وهو معنى ما ذكره معلّم الخلق جميع الحق امير المؤمنين صلوات الله عليه فيما تقدّم من كلامه للاعرابى الذى سأله عن
النفس حيث جعل النفس النباتية والنفس الحيوانية الحسّاسة الفلكية كلا منهما اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة
لا عود مجاورة والنفس الناطقة اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة وقول معلّم الفلاسفة وكذلك النفوس النباتية
اذا قطعت الاشجار او يبست يعنى انّها تعود وتحشر الى اصلها كحشر القوى النفسانية الى مبدئها ورب نوعها والمعروف من عود
الشئ الى اصله انّه ان كان مركّبا عاد كل جزء منه الى اصله لانّه اى المركّب لم يكن مأخوذا من اصل مركّب ليعود المركّب الثانى الى المركّب
الاوّل المأخوذ منه وانّما اخذ الثانى من مفردات الاوّل فالنفس النباتية جزء من النار وجزء من الهواء وجزءان من النار وجزء
من التراب فاذا اجتمعا ونضجا بطبخ حرارة الفصول والكواكب واعتدلت الاجزاء واعتدل طبخها ونضجت الاجزاء وتلطّفت حتّى
كانت فى لطافة سماء الدنيا تعلّقت بها نفس سماء الدنيا التى هى نفس الحيوة فتحرّكت فاذا فارقت عاد الجزء النارى الى النار
والهوائى الى الهواء والمائى الى الماء والترابى الى التراب فاذا عاد جزء الى اصله امتزج به بحيث لا يمكن متميّزة منه الا لخالقه
سبحانه وعادت نفسه الى نفس الفلك وامتزجت به كامتزاج الجزء المائى بالماء فالقوى النفسانية الاشراقية حكمها فى العود الى ما منه صدرت
حكم اجزاء النباتية كما سمعت من انّها تعود عود ممازجة والقوى النفسانية الاركانية اذا خارجت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة
كالنفس الناطقة فى عودها فعود النباتية التى فى الشجرة وفى اغصانها الى ما منه بدئت كعود القوى النفسانية الاشراقية لا كعود القوى
النفسانية الاركانية وعود المقلّدين الى المجتهدين كعود الاركانية وعود المجتهدين والمقلّدين والاتباع الى الائمة عليهم السلم كعود الاركانية
فى الظاهر يعنى عود مجاورة وكعود الاشراقية فى نفس الامر وما فى قوله تع وحشر لسليمن جنوده من الجنّ والانس والطير فهم يوزعون
كحشر المجتهدين والمقلّدين والاتباع الى الائمة عليهم السلم **قال** ختم ووصية يقول هذا العبد الذليل انّى استعيذ بالله ربّى الجليل

فى جميع اقوالى واحوالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل ما يقدح فى صحة متابعة الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه واله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة والدين او ضعف فى التمسك بحبل الدين لانى اعلم يقينا انه لا يمكن لاحد ان يعبد الله كما هو اهله ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم وهو الانسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى فى عالمى الملك والملكوت الاسفل الاعلى وفى نشأتى الاخرى والاولى **اقول** احاديثنا التى ترويها عن اهل العصمة ائمتنا عليهم السلام مختلفة فى مثل حال المصنف الذى اكثر اعتقاداته التى وقفنا عليها فى كتبه مخالفة لكلام الائمة عليهم السلم ومذهبهم مثل قوله بان الوجود يصدق على القديم الحادث من باب الاشتراك المعنوى لان الاشياء من سنخ ذاته تع وان بسيط الحقيقة كل الاشياء ويريد ببسيط الحقيقة هو الله تع وان معطى الشئ ليس فاقدا له فى ذاته فاذا قيل له الله سبحانه اعطانا هذه العصى هو تع ليس فاقدا لها فى ذاته قال نعم بنحو اشرف وان وجودات الاشياء ليست خارجة عن ذاته والاشياء الموجودة فى الخارج اظلة لتلك الحقائق انحطت عنها كانحطاط الاظلة عن الشاخص وان الماهيات الثابتة فى علمه الذى هو ذاته اسمى ماهيات الاشياء هى شئون الذات ولوازمها التى لا يمكن تصور انفكاكها عن الذات وهى ليست مجعولة ولا يطرء عليها التغير والتبدل وان الصور المعقولة متحدة بعاقلها والمعقول متحد بالفاعل والمحسوسة متحدة بالحاس وان الصور المحسوسة المتعلقة بالمواد ليست معلومة له بالذات وانما هى معلومة بتبعية حقائقها المتحدة به وان اهل النار يؤل امرهم الى النعيم وانه تع ليس كما ان شاء فعل وان شاء ترك ولهذا منع ان يكون الله فاعلا بالقصد وانما هو فاعل بالعناية بمعنى ان علمه بوجه الخير والصلاح ويكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير مع غير قصد زائد على علمه كما تقدم ويكون معنى كونه عنده مختارا انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وبينا فيما سبق ان هذه العبارة فى الاختيار وانما عدل عن العبارة المعروفة لاجل نفى القصد الزائد على العلم لما يلزم من اعتبار القصد عنده من المفاسد وقد ذكرنا فيما سبق جواب ما توهمه وان المعاد الجسمانى عبارة عن اعادة الاشخاص بصورهم لا بموادهم لان المواد تتبدل وتتغير ولا تبقى بحالها فى الصور وان علم الله بالاشياء مستفاد من الاشياء وانه تع ليس له ان يهلك جميع الخلق اذ ليس له فى الاشياء الا وجه واحد وان جنة زيد المؤمن وجميع ما فيها من القصور والولدان والحور والمطاعم والمشارب والمناكح والحلى والحلل وجميع انواع النعيم التى اعدها الله عز وجل له كل ذلك وجودها عبارة عن وجوده لانها كلها من قبيل نياته ومعتقداته فليس لها وجود الا وجوده وامثال هذه من اعتقاداته ومع هذا كله يقول استعيذ بالله ربى الجليل فى جميع اقوالى واحوالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل ما يقدح فى صحة متابعة الشريعة التى اتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه واله اجزل صلوات المصلين او يشعر بوهنى بالعزيمة والدين الخ والروايات المتكثرة دالة بنصوصها على ان القائل بهذه المقالات وامثالها كافر ومشرك وظاهر كلام العلماء ذلك فى حق القائل بهذه المقالات نعم روى عن الباقر ع ما معناه لو ان رجلا سمع الحديث يروى عنا ولم يعقله عقله وانكره وكان من شانه الرد الينا فان ذلك لا يكفره ع ومعلوم بان مثله لا يريدون خلاف ائمة الهدى عليهم السلم وانما دخلوا فى هذه المقالات الباطلة لانهم قرؤا كتب الفلاسفة والصوفية ووجدوا فيها رموزا واشارات وتدقيقات واستحسنوها اولا فلما نظروا فى كلام الائمة عليهم السلم وجدوه مخالفا لما ذكره اولئك فاولوا كلام الائمة عليهم السلم على ما يطابق مرادات الحكماء والصوفية لتوهمهم صحة كلام اولئك حيث ذكروا ادلة من المجادلة بالتى هى احسن دخلت فى اذهان هؤلاء فاعتقدوا صحة كلامهم وكلام ائمتنا عليهم السلم اغلب ادلته من ادلة الحكمة وهى غير مانوسة لانها جارية على الفطرة والبداهة وتستبعد النفوس بيان هذه المطالب العالية بهذه الادلة التى ليس فيها غموض وتوهموا ان هذه المطالب العالية بهذه الادلة الغامضة ما تكشف عنها الادلة المعقدة المشبكة فاعتمدوا على ادلة اشباههم وقوله لانى اعلم يقينا انه لا يمكن لاحد ان يعبد الله كما هو اهله ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم الخ فاعتقد ان الانبياء المتقدمين على محمد واله وعليهم السلم ممن لهم الاسم والحكماء الاجلة الثقاة الذين افنوا اعمارهم فى القراءة عليهم عليهم السلم فلا شك عنده انهم عرفوا الله حق معرفته التى يمكن ان ينالها البشر مع ما يشاهد من انقطاعهم وصرف جميع اعمارهم فى اخذهم العلم عن الكمل الذين لهم الخلافة الكبرى فى عالمى الملك والملكوت واقول الامر فى حق الانبياء عليهم السلم كذلك ولكنه ما اخذ عنهم مشافهة وانما اخذ من الوسائط مع بعد الزمان وطوله وائمتنا عليهم السلم اتوا بعدهم وهم اعلم من اولئك توسطا واوسطه واضبط اخذا عن الله فالذى ينبغى ترجيح قولهم وعلمهم ونقلهم ولانهم مجددون

في بيان الوصية

القدس وحافظون لما ثلف وكاشفون لما ستر فلا اولى بتاويل كلام غيرهم الى كلامهم لا العكس فان قلت ان كلام اولئك
مطابق للعقول وكلام الائمة عليهم السلم بعيد عنها فلذا وجهوا البعيد عن العقول وكلام الائمة عليهم السلم بعيد عنها فلذا
وجهوا البعيد عن العقول الى القريب اليها قلنا الامر على العكس لان كلام الائمة عليهم السلم جارى على الطبيعة بخلاف كلام
اولئك فان قلت هذا وجدانى فانا نجد كلام اولئك اقرب قلت ليس كذلك فانى اجد كلام الائمة عليهم السلم اقرب الى فهمى من
كلام اولئك والسر فيه انى ما اشتغلت بكلام اولئك واصطلاحاتهم فلما وقع على الكلامان قبل فهمى كلام الائمة عليهم السلم
لانه جار على الفطرة وفهمى كان على فطرته ما حصل له شئ آخر قبل هذا حتى تغير عن فطرته ولما مثل المصـ ما وصل اليه كلام الائمة
عليهم السلم الابعد ما وصل اليه كلام الاغيار فاعوجت به طبيعته وتبدلت به فطرته وانحرفت به سليقته فلما وصل اليه
كلام ائمة الهدى عليهم السلم لم ينطبق على فطرته لانها مغيرة وكان يعلم انهم عليهم السلم على الحق من دليل خارج فاحتاج الى تاويل
كلامهم صلى الله عليهم والحاصل ظاهر حديث الباقر عم صادق عليه لانه كان من شانه التردد اليهم والله سبحانه اعلم بغوامض الامور
قال واوصيك ايها الناظر فى هذه الاوراق ان تنظر فيها بعين المروة والاشفاق وانشدك الله وملكوته واهل رسالاته
ان تترك عادة النفوس السفلية من الالف بما هو مشهور بين الجمهور والتوحش عما لم تسمعه من المشائخ والاباء وان كان مبرهنا
عليه بالحجة البيضاء فلا تكن ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة فى القران كقوله ومن الناس من
يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فاياك ان تجعل
مقاصد الشريعة الالهية وحقائق الملة الحنيفية مقصورة على ما سمعت من معلميك واشياخك منذ اول اسلامك فتجمد
دائما على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر الى ربك بل اتبع ملة ابينا الحقيقى ابرهيم حنيفا مسلما حيث قال لابيه المجازى يا ابت
لا تعبد الشيطان وقال انى ذاهب الى ربى سيهدين فاذهب الى ربك وسافر من بيت حجابك وعتبة بابك مهاجرا الى الله
ورسوله لترى من آيات الجبروت وعجائب الملكوت ما لا عين رأت ولا اذن سمعت فان ادركك الموت فى هذا السفر فاجرك على
الله لقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية **اقول** ان المصـ اوصاك ان تنظر فى كتابه هذه بعين المروة يعنى
انك لا تسرع بالرد ولا تكذب بما لا تعلم فان ذلك خلاف المروة فان من المروة ان تتامل فى ان هذا الرجل ما انفرد بشئ لم يقل
به غيره بل تبع خلقا كثيرا وطابق فى هذه المطالب جما غفيرا و تنظر بعين المحبة فان المحب ربما يرى فى الكلام على الظاهر خطاء
واذا نظر بعين المحبة امعن نظره فى تحصيل وجه صحيح ثم اقسم عليك وسالك به وملكوته وهو صفاته الذاتية عنده لانها
مغايرة للذات فى المفهوم واما عندنا فملكوته صفات افعاله وامثاله العليا وهى ما اظهرها على عرشه فخلق ورزق وامات واحيى
واهل رسالته انبياؤه والوسائط فى الاداء والتبليغ الى خلقه سالك بذلك ان تترك عادة النفوس السفلية الجنية الفلكية
والطبيعية من كونها اذا انست بشئ صعب عليها مفارقته وان تبين لها عدم صحته بل تتكلف تصحيحه خصوصا اذا كان مشهورا بين
جمهور العلماء وسالك بذلك ان تترك التوحش عن كل شئ لم تسمعه من مشائخك لان النفوس السفلية حريص على ملازمة ما
سمعته من مشائخها بل ربما تاخذها الحمية الجاهلية بان تقبله وتنصره وان تبين لها وهنه وضعفه بل ربما عملت به لاجلهما
لاسيما ان كان له من ابناء الجنس الاحياء معارضا له كما شاهدناه فى زماننا كثيرا حتى قال البعض من يقتدى به لمن يطيعه ينبغى ان
تقوى هذا الراى ولو بشئ مفترى لئلا يقوى الضد وهو من مراد المصـ بقوله وان كان مبرهنا عليه بالحجة البيضاء فان قلت كيف
اعتذارك فى ترك النظر بعين المروة والاشفاق حتى بلغ بك الحال انك ربما ما صححت له مسئلة مع انى اظن انك تعجز عن تصحيح
اكثر المسائل ولو بالتوجيهات البعيدة ولكنك لم ترده قلت انى لم ارد التصحيح ولو اردت التصحيح لما عسر على ولكن بعض الائمة
قال لى ان الناس فى هذا الزمان افتتنوا بكتب هذا الرجل واعتقاد حقية كلما يقول حتى ان كثيرا منهم يسمع كلام الامام عليه السلم
بخلاف كلام المصـ ويتركها الكلام امامه ويأخذ كلام المصـ فاذا قيل لهم فعلت كذا قال ان المصـ اعلم بمراد الامام عليه السلم لانه
ياتى بالبراهين القاطعة فهو ادل فقال لى ان كنت تعرف بطلان قوله وادلته فبين بطلان ذلك وما يلزمه ليجتنبه طالب
الحق فسلكت هذا المسلك والله سبحانه يعلم انى ما قصدت خصوص تنقيصه وانما اردت بيان الحق على نحو ما سلكه ائمة
الهدى عليهم السلم ومن الله اوصيك الا تكون ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة من القران

فی بیان الادلة الثلثة

قوله ومن الناس من یجادل فی الله بغیر علم وهو دلیل المجادلة ولا هدی وهو دلیل الحکمة ولا کتاب منیر وهو دلیل الموعظة
الحسنة یعنی بعض الناس من یصف الله او یعبده برأیه واستحسانه یقول فی وصف الله وعبادته بالخرص والظن بغیر دلیل من الادلة
الثلثة فاذا قیل له لم ترکت ما انزل الله علی نبیه صلی الله علیه وآله قال هذا دین اسلافی والمشهور بین الناس وانا اقول المصنف
کما قال لك وکل یدعی وصلا بلیلی ولیلی لا تقر لهم بذاکا والجواب الفاصل اذا انبجست دموع فی خدود تبین من بکی ممن تباکا
کان کلام المدعی یصدقه الکتاب والسنة ویشهدان له بحیث لا یخالف ما علیه عامة المسلمین لان رسول الله صلی الله علیه وآله
اقرهم علی ظاهر ما فهموا فان کان ما فهموه حقا کان ما ذکروه اولئک مما خالف المشهور باطلا وان کان ما فهمه الجمهور من
الدین الذی دعا الیه ص غیر الحق وغیر مراده فقد غاب ولم یبلغ ما امره الله بتبلیغه ولم یکن ذلک باجماع المسلمین ان هذا
لهو القصص وقوله فایاک ان تجعل مقاصد الشریعة الالهیة الخ فیه ان المعلمین ربما اقروه علی حق لا یجوز تجاوزه فعلی مثل هذا
الجمود علی عتبة الباب ولا یجوز المهاجرة عنه لان هذا هو الاستقامة التی اشار سبحانه الیها فی قوله ان الذین قالوا ربنا الله ثم
استقاموا وصاحب الشریعة ص انما بعث لتکمیل الناقصین ولم یترک شیئا مما فیه تکمیل او تتمیم الا اتی به وبینه علی اکمل بیان
ودل علیه باوضح برهان فان امر بالمهاجرة وان سکت وجب السکوت وقد اشار الصادق ع الی هذا المعنی فی جوامع الکلم التی
علم رسول الله ص علیا ع من الالف الباب التی ینفتح من کل باب الف باب وهو قوله ع ان رسول الله ص امر باشیاء ونهی عن اشیاء
وسکت عن اشیاء ولم یکن سکوته عنها غفلة فابهموا ما ابهمه الله واسکتوا عما سکت الله ﻫ فلیس کل من لم یهاجر مخطئا بل المخطی
من امر بالمهاجرة ولم یهاجر فان من امر بالمهاجرة اذا هاجر رأی من عجائب الملکوت وآیات ال[illegible]وت ما لا عین رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر علی قلب بشر والمراد بهذه العین وهذه الاذن وهذا القلب مدارک من لم یهاجر ولم یسافر عن بیته المحبوس
فی حبس الطبیعة فان ادرک هذا المهاجر الی الله الموت قبل بلوغه الغایة وکانت نیته صالحة فی سفره الی الله فقد روی اصحابنا عن ائمتنا
ان الله سبحانه یوکل به ملکا او ملائکة یعلمونه ما ادرکه الموت قبل ادراکه له حتی یاتی یوم القیمة وهو مدرک لما قطعه عن ادراکه الموت
ﻫ **قال** فلا تبال ان کنت مسافرا بمخالفة الجمهور فان الجمهور واقفون فی منزلهم والمسافر مرتحل من المنزل فکیف یقع الاتفاق
بین الساکن والمتحرک والحال والمرتحل وکن کما قال امامک وامامنا امیر المؤمنین علیه وعلی اخیه وآله صلوات رب العالمین لا تعرف
الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف من اهله **اقول** نعم لا مثال اذا کان مسافرا الی حق بمخالفة الباطل واما المسافر من حق
الی باطل فلا وذلک معلوم بالضرورة ان المقیم اذا کان علی باطل لا یوافقه المسافر الی الحق لا العکس فان الغلاة مسافروا الی باطل
والخوارج مرقوا بسفرهم عن الطریقة المامور بالاستقامة علیها قال تعالی وان لو استقاموا علی الطریقة لاسقیناهم ماء غدقا
لنفتنهم فیه وقوله ع لا تعرف الحق بالرجال الی اخره صادق علی بعض المسافرین وبعض المقیمین فلیس فیه دلیل **قال**
واعلم ان المتبع فی المعارف الالهیة هو البرهان او المکاشفة بالعیان کما قال تعالی قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین وقال ومن
یدع مع الله الها آخر لا برهان له به وهذا البرهان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن یتنور به بصیرته فیری الاشیاء کما هی کما وقع
فی دعاء النبی ص لنفسه ولخواص امته واولیائه من قوله اللهم ارنا الاشیاء کما هی **اقول** کون المتبع المنجی فی المعارف الالهیة
هو البرهان او المکاشفة بالعیان مما لا اشکال وانما الاشکال فی البرهان ما المراد منه ولا شک ان البرهان الاصطلاحی
لیس هو المراد علی جهة الخصوص لان مقدماته رتبوها بنتائج عقولهم ونتائج عقولهم لا یقدرها عظمة الله لان العقول لا
تحیط بکنهه ولا تبلغ ادنی ما استاثر به من الغیب والقدس والتنزه عن الادراک والاحاطة واما دلیل الحکمة والموعظة
الحسنة والمجادلة بالتی هی احسن فانما تحصل بها المعرفة الصوریة فی دلیل المجادلة والعقلیة فی دلیل الموعظة والحقیقیة
فی دلیل الحکمة لانه تعالی جعلها کذلک وتعرف منها علی حسب جعله تعالی کذلک الا ان دلیل المجادلة لما کان ماخذه من آثار
العقول وانظارها وکانت لا تدرک الا نظائرها وکان المؤسس منها والهادم منها الخطا عن رتبة معرفة الله فلا یدرک
الا ما هو من الممکنات ودلیل الموعظة اساسه یؤل الی التقلید فکان فی الخطاطة مثل الادلة العقلیة لا یتجاوز معرفة
الحوادث والممکنات ولا یتوصل به الی حقیقة المعرفة الا دلیل الحکمة لان الدلیل الذی تتوقف صحته علی تصور المطلوب
معرفته لا یمکن ان یستعمل الا فی الحادثات فالبرهان الاصطلاحی لا یعرف به القدیم تعالی واما المکاشفة فقد تستعمل فی الا

المؤدية الى الجهل بالله نعم لانها قد تكون ناشئة من الرياضات المنهى عنها شرعاً والاوراد التى تستعملها الصوفية التى لم ترد عن اهل العصمة عليهم السلم بل ورد عن الصادق ع الآن اكثرهم يسفل يعنى ان اكثرهم مخطئ الحق اللهم الآان يكون جاهلاً قد راض نفسه بصدق الاخلاص فى القيام بالامتثال لاوامر الله واجتناب نواهيه والتقرب اليه بالنوافل وملازمة الآداب الشرعية ويجعل فهمه وعقله تابعين للكتاب والسنة لا بريد بجميع اعماله وافعاله واقواله الا ما يرضى الله سبحانه فان الله عز وجل يسدده للاصابة فى جميع اعماله واعتقاده لما هو الاحب اليه ويعصمه من الخطاء فى امور دنياه واخرته وهذا هو البرهان الحق لا البرهان الاصطلاحى وهذا هو معنى الحديث القدسى ما زال العبد يتقرب الىّ بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الحديث فحينئذ يريه الله الاشياء كما هى واما من كان برهانه من القضايا المنطقية فلا يدرك من الاشياء الا الفاظاً اسمائها **قال** واعلم ان هذه المسائل التى وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الانبياء عليهم السلم ولهم الدعاء لو كانت سهلة التناول والحصول ممكنة الاكتساب بافكار هذه العقول المنطقية وانظارها التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها من اولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر والنظر فى اكتساب تصور الاشياء ولما نشاء منهم فيها الخطاء ولما وقعت الحاجة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لا تحصل الا باقتباس الانوار من مشكوة النبوة والتماس فهم الاسرار من باطن الولاية فعليك بتجريد تام للقلب وتطهير بالغ للسر وانقطاع شديد عن الخلق ومناجاة كثيرة مع الحق فى الخلوات واعراض عن الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية والدين الخالص **اقول** طريق المص فى كثير من اعتقاداته مثل طريق الفقهاء المجتهدين فانه يذكر المسئلة ويستدل عليها بكل ما يمكنه من الاستدلال من كلام وكلام غيره ثم يحصل له بعض الاوقات عدول عن ذلك الراى كما وقع له فى بعض المسائل مثل حكمه على ان اهل النار اذا تطاولت عليهم الدهور تنعموا بالعذاب وقد بسط الكلام فى الاستدلال على هذه المسئلة فى سائر كتبه خصوصاً فى الكتاب الكبير وفى هذا الكتاب جرى على طريقته فى الاستدلال على ذلك المقال ثم ذكر فى اخر كلامه انهم لا يجدون راحة فى النار لانها دار المحن والبلاء وفى هذه المسئلة التى نحن الآن بصددها فى كتابه المشاعر ذكره ان الانبياء عليهم السلام طريقهم فى المعارف الالهية البرهان وظاهر كلامه انه طريق جميع العارفين وان المراد به البرهان الاصطلاحى وهنا فى هذا الكتاب اشار الى ان المراد بالبرهان ليس هو البرهان الاصطلاحى الذى يبين تركيبه واصلاحه وتصحيحه فى علم المنطق لان الفلاسفة افنوا اعمارهم فى استعمال آلة النظر والفكر وفى تصحيحها وضبطها فلو كان منشاء دليلهم ومبنى استنباطهم على ذلك لهذه المسائل لتناولوا بهذه الادلة ولما وقع بينهم وبين اهل الوحى عليهم السلم اختلاف ولما احتاجوا الى بعثة الانبياء عليهم السلم فى تحصيل مسائل قد احكموا ادلتها التى بنيت تلك المسائل عليها ولكن تلك المسائل لما كانت مبنية على ادلة لا يمكن تحصيلها الا من قبل الوحى وذلك لصعوبة تلك المسائل ودقة ماخذها فلم تنهض ادلتهم المنطقية بادراكها ومعرفتها حتى ان احدهم اذا انفرد فى استدلاله بغير شعرة عن ادلة اهل الوحى عليهم السلم خالفهم واخطاء الصواب ويفهم من هذا ان المراد بالبرهان هنا البرهان الالهى لا المنطقى وهو عين ما نريد وقد ذكرنا فى شرح المشاعر ان ادلة الانبياء على محمد واله وعليهم السلام هى البراهين الالهية التى كثيراً ما نشير اليها بدليل الحكمة لا البراهين الاصطلاحية المنطقية التى هى دليل المجادلة بالتى هى احسن ولكن اذا فرضنا مسئلة من المسائل سهلة التناول يمكن المص ان يقطع بانقطاع الخلاف فيها حيث ما كانت سهلة لم يقع فيها اختلاف اذا كانت ادلة الباحثين فيها من البراهين المنطقية ليستدل على صعوبة هذه المسائل بوقوع الخلاف ليكون الحكم مطرداً اثباتاً ونفياً ولكن الاستدلال اذا كان من كل واحد من الباحثين من نوع واحد يعنى ان تكون جميع استدلالاتهم ماخوذة من ايات الله المضروبة فى الآفاق وفى الانفس بالطريق التى امر عز وجل ان يؤخذ بها كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى من جهة باطن التاويل واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللاً فالنحل نفوس العلماء الذين ينتحلون الدين بمعنى عدم الواسطة بينهم وبين ربهم بحيث يسبباً بينا اليهم لا الانتحال الذى هو الابتداع بل الانتحال هنا بمعنى الاختيار وكيف يكون هنا بمعنى الابتداع وهو يقول واوحى ربك ان اتخذى ثم كلى من كل الثمرات وان اتخذى من الجبال اى الاجساد ومن الجبال اى الطبايع جمع جبلة على غير القياس بيوتاً اى متعلق انظار النحل وافكارها تأوى

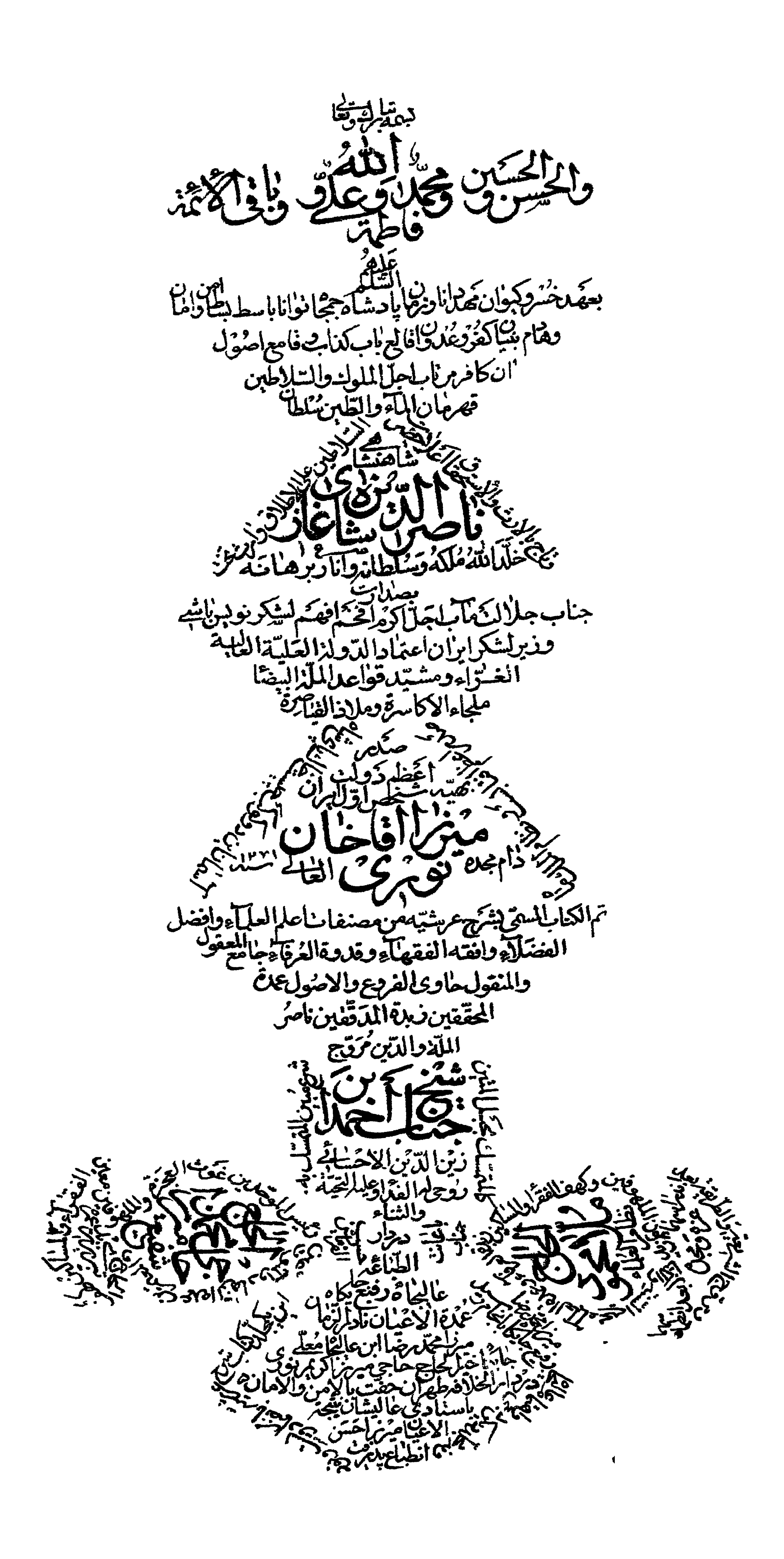
في الوصيّة

اليها ليستخرج من صفاتها ما تقتضيه من احكامها وكذلك من الشجر اي النفوس بيوتا ومما يعرشون من ارتباط النفوس بالاجسام
كذلك وانظري فيها بكلّ علم واستنبطي احكامها بالنحو الذي امر الله فاذا اسلك في الاستدلال سبل الله وان تعدّدت صور البرهان
فهو واحد ينفي الاختلاف بين الناظرين وطالبي حقّ اليقين والطريق الموصل الى تحصيل هذه الملكة والحالة هو كما قال المصنّف
تجريد تامّ للقلب بان يكون قلبه مجتمعا وتطهير بالغ للسّرّ بحيث لا يغفل عن ذكر الله بان لا يجده حيث نهاه ولا يفقده حيث امره
وانقطاع شديد عن الخلق وذلك بدوام ذكر الله ومناجاة كثيرة مع الله بدوام الدّعاء والاستغفار وطلب التوبة في الخلوات
خصوصا اخر الليل وترك الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات فانّ في ترك ذلك رضى الله سبحانه **قال**
وليكن نفس عملك نفس جزائك وعين علمك عين وصولك الى مبتغاك حتّى اذا كشف الغطاء ورفع الحجاب كما كنت في الباب
محضرا عند ربّ الارباب فانّك لا تلحق غدا الّا ما علمته ولا تحشر يوم القيمة الّا الى ما احببته حتى انّه لو احبّ حجرا لحشر معه كما ورد
في الحديث فايّاك ان تحبّ لما لا وصول لك اليه او تعلم لما لا تحقّق له في الآخرة فتهلك محترقا بنار الحريق وتهوى الى مكان
سحيق وقد علمت الآن لا يحشر احد الّا اليه ولا يتألّم ولا يلتذّ الّا بما فيه فهذّب نفسك وخلّص نيّتك وصحّح عقيدتك ونوّر
قلبك للناظرين وطهّر بيتك للطائفين والعاكفين فولّ وجهك شطر كعبة المقصود وتوجّه الى ولي الخير والجود فهذا غاية
السفر والذهاب الى عالم النور وهو حاصل التجارة التي لن تبور من بذل متاع هذا الوجه الفاني واخذ العوض من الوجه فما عند
الله خير للابرار **اقول** من الوصيّة ما ذكره هنا بل هذا هو الاصل وهو ليكن نفس عملك نفس جزائك بان تعتقد انّك تجازى
يوم القيمة بعملك فاعمل ما تعلم انّك تجازى به وانّه عائد اليك وايضا تعلم وتتيقّن انّك انّما تصل الى مطلوبك بعملك فانظر الى ما
تحبّ ان تصل به فحصّله امّا الفقرة الاولى فظاهرة التحقّق ومحكمة الاساس وامّا الفقرة الثانية فعند المصنّف على اطلاقها وهو ان
مطلوبك من كلّ شيء عين عملك به سواء كان مطلوبك معرفة خالقك ام الجنّة ام الحور العين ام النكاح ام الاكل والشرب وما
اشبه ذلك وامّا عندنا فان كان مطلوبك معرفة خالقك فكذلك لانّ العلم كالعمل كما في الفقرة الاولى وامّا ان كان مطلوبك
الجنّة والحوريّة مثلا فاذا قلنا بالاتّحاد في العمل فعلى معنى ما سبق من انّ العمل صورة الثواب والعقاب سواء كانت الصورة
ذاتيّة ام تخصيصيّة كما مثّلنا سابقا بالرّمانة التي تباع في السّوق فانّها موجودة قبل ان تشتريها بصورتها الذاتيّة فاذا اشتريتها
صورت بصورة التخصيصيّة يعني انّها بعد الشراء كانت مختصّة بك من جهة املاكيّة وقد كانت قبل الشراء صالحة لك ولزيد
وعمرو وامّا مادّة الثواب فكما ذكرنا سابقا من انّها من امر الله الّذي به قام كلّ شيء فلجملة الامر التكليفي اليك فتخصيص بحيازتك له
التي هي عبارة عن امتثالك للامر التكليفي الحامل لتلك المادّة وهي حصّة من شعاع الامر القيّومي فاذا قلنا بالاتّحاد في العمل لم نقل
بالاتّحاد في العلم وامّا المصنّف فعلى طريقته ورأيه من انّ جنّة زيد المؤمن وحوريّاته وجميع ما هو ملاقيه من انواع النّعيم فعبارة عن
ملكاته لانّ جنّته وما فيها بمنزلة نيّاته ومعتقداته كما تقدّم ففي الفقرة الثانية ان كان مبتغاك معرفة مولاك فنعمّا والّا لانّه لا
يعلم من نحو ذاته ولا يدرك وانّما يعرف بما عرّف به نفسه ممّا وصف من صفات افعاله وان كان مبتغاك معرفة ثوابك ونعيمك
فيما اعطاك فعلك غير مبتغاك فاذا تيقّنت انّ عملك نفس ما تجازى به وعلمت بما ترضى به ان يكون جزاءك لك كنت اذا كشف الغطاء
عنك بان فارقت نفسك جسدك ورفع حجاب الطبيعة الجسمانيّة عنك كما كنت اي كنت عند مطلوبك ومحبوبك كما كنت في دار
الدّنيا لم تختلف عليك الاحوال ولم يغيّر نعيمك الانتقال وقوله فانّك لا تلحق غدا الّا ما علمته ولا تحشر يوم القيمة الّا الى ما
احببته يريد به تعليل قوله نفس عملك نفس جزائك الخ وانت قد سمعت تخصيص بعض ذلك اذ لا يصحّ الكلام كلّه على اطلاقه وحتّى
لو احبّ حجرا لحشر معه اذا كان الحبّ ذاتيا لانّه ميل المتّحدين بعضهما الى بعض ولو كان الميل عرضيّا لم يستلزم ذلك كما لو احبّ كافر
ممّن وجبت له النّار مؤمنة قد وجبت لها الجنّة محبّة نكاح فانّه لا يحشر معها وقوله ان تحبّ ما لا وصول لك اليه كان يحبّ رتبة
النبيّين عليهم السّلام او تعلم ما لا تحقّق له في الآخرة كان تعتقد نجاة المنافقين فتعذّب بنار الحرمان وتبقى في غير مكان يقول و
الحال انّك قد علمت انّ كلّ احد انّما يحشر الى ما كان من اعماله ونيّاته فتكون لا الى اقرار وانّ كلّ احد انّما يتألّم او يلتذّ بما فيه من الآثار
فتكون بعملك ما لا اصل له الى بوارها تان الفقرتان مبنيّتان على رايه كما اشرنا اليه مرارا من انّه يذهب الى انّ خيرك وشرّك
انت وهو كما سمعت فصحّح عقيدتك بمتابعة ائمّة الدّين عليهم سلام الله اجمعين ونوّر قلبك بنور اليقين وطهّر بيتك اي قلبك

كنت ع

للطائفين اى للملائكة الطائفين المستمدين من انوار اعمالك واسرار اعتقاداتك والملائكة العاكفين المقيمين بفناء قلبك
الحافين بعرش ربك رب العالمين فول وجه قلبك شطر كعبة المقصود بان تقوم بوظائف سنة نبيك واله صلى الله عليه واله
وتوجه بهم الى على الخير والجود مجدد اللعهد المعهود فى اصل التكوين وتعاهدا ماناتك يوم الشاهد والمشهود فاذا وصلت الى
الغاية التى نبت اليها افاض عليك ما وعدك عليها فهذا غاية السفر الى خير مستقر ونهاية الذهاب الى جوار رب الارباب فى عالم
النور ودار السلام والسرور وهذا ثمرة التجارة التى لن تبور حين جنيت الثمر والعوض الدائم من الوجه الباقى وحصول الثمرة الباقية
من نوع متاع الوجه الفانى وذلك كله من فضل الكريم الغفار وما عند الله خير للابرار **قال** وهذا الوصول الى كعبة المقصود
ولقاء المعبود لا يمكن الا بالسير الحثيث العلمى بقدم الفكر والنظر لا بمجرد حركات البدن التى لا حاصل لها الا متاعب السفر دون تحصيل
الزاد واخذ المتاع للمعاد ولهذا قال صلى الله عليه واله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة وفى الخبر انه وباب مدينة علمه يا على
اذا تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فحدس من هذا ان المقصود من العبادة البدنية
والاوضاع الدينية كالقيام والصيام وغيرهما انما هو بتصفية القلب وتهذيب السر بالنية الخالصة فيها والفكر الباطن من حيث
انها تعبد للمعبود الحق قربان للاله المطلق لا حركة الاركان وقلقلة اللسان قال الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن
يناله التقوى منكم وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر الاية **اقول**
يريد ان الوصول لما يشير اليه لا يمكن الا بالاجتهاد والسير الحثيث لا بقدم الرجل المعلومة بل بقدم التفكر والنظر كما قال تعالى
اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض ولم يتفكروا فى انفسهم وقال سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
وقال تعالى وكاين من اية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال وتلك الايات نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون وقول المص لا بمجرد حركات البدن الخ ان اراد بان مجرد حركات البدن لا فائدة فيها فهو غلط بل هى عبادة البدن وان
اراد انها عبادة ناقصة فكما قال لان العبادة عبادة الباطن وحدها فهى ناقصة لا توصل الى دار رضى الله تعالى وعبادة الظاهر وحدها
ناقصة لا توصل الى رضوان الله وعبادة الباطن والظاهر معا وهذه اذا وقعت على وفق ما امر الله كان صحيحة موصلة الى رضوان الله
والجنة قال الصادق عليه السلام على ما رواه الحسن بن سليمن الحلى فى كتابه مختصر بصائر سعد بن عبد الله الاشعرى ما معناه ان قوما
امنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم ذلك شيئا ولا ايمان ظاهر الا بباطن ولا باطن الا بظاهر هه وقوله دون
تحصيل الزاد واخذ المتاع فاعلم ان العبادة الظاهرة الصورية اذا وقعت مطابقة لصورة الشرع مع خصوص النية كانت
مجزية ويثاب عليها فى الاخرة وربما كانت سبب دخول الجنة واما اذا اعريت عن كل باطن حتى النية فهى باطلة ويعاقب عليها
والاعمال منها ما حاصله فى الدنيا خاصة كدفع البلايا والامراض وادرار الارزاق ومنها ما يكون جزاؤه فى البرزخ ومنها
ما يكون جزاؤه فى الاخرة وليس هذا محل تفصيل ذلك واما الباطن مع القيام بالوظائف الشرعية الظاهرة كما هو المراد من
مدحها فى الكتاب فذلك هو مراد الله سبحانه من عباده المؤمنين كما قال ص تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة هه يعنى
بغير تفكر والمراد بالتفكر هو التفكر فى الاء الله وفى عظمته وفى اثار قدرته وفى رسله واوليائه وما انا لوا من التفضل بطاعتهم الله
وفى الموت واحوال القبر واهوال يوم القيمة وفى الجنة والنار وقوله ص لعلى امير المؤمنين ع تقرب اليه بانواع العقل اى بانواع
دواعيه من صحة الاعتقاد وصحة الاعتراف بالتقصير وصحة التوبة وصحة الاستغفار وصحة العمل وصحة التخلص من هذه الدار
دار الغرور وصحة المعرفة التى هى ملاك الامر كله وقول المص فحدس من هذا ان المقصود من العبادات الخ ان المقصود لاصلاح
الباطن كما قال لا ان المقصود منها اصلا وفرعا ليس الا ذلك بحيث لا يكون لا فائدة فيها اذا انها بل فيها فوائد لا تحصى لذاتها
ايض ولما قال المص من تصفية الباطن كما قال تع ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع
به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده الذى يبطش بها ان دعانى اجبته وان سالنى اعطيته وان سكت ابتدأته هه و
قوله لا حركة الاركان وقلقلة اللسان فيه ما قلنا وظاهر كلامه عدم الفائدة فيها لذاتها ولا بد من توجيهه على ما قلنا والا لزمه
القول بمذهب الاباحية المستدلين بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين وعلى قولهم لو سلمنا المراد بالمجىء فى الاية ما اراده
لم يبرر تولك عبادة الجوارح لان الجوارح مكلفة فلو فرض ان قلوبهم مؤمنة وجوارحهم [illegible] كافرة واشد الا

المصنف بقوله لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم من باب التأويل ولا باس به وان كان على خلاف ظاهر الآية
الا انه ان لم يرد نفي ذاتي الظاهر كما قلنا فان اراده فيه باس واي باس لان معنى الآية لن ينال رضى الله ولا يوافق محبته لحومها
ولا دماؤها لانهم كانوا في الجاهلية اذا نحروا الابل لطخوا البيت بالدم فلما حج المسلمون ارادوا مثل ذلك فنزلت فقال لن
ينال الله رضى الله لحومها التي تتصدقون بها من حيث هي لحوم ولا دماؤها التي تهريقونها من حيث انها دماء اهريقت
ولكن يناله رضى الله تقوى قلوبكم اذا اهرقتم الدماء تقربا اليه وتصدقتم باللحوم ايضا طلبا لرضاه وليست على ظاهرها
لان الله عز وجل لا يناله شيء لا لحومها ولا دماؤها ولا نفوسهم وانما المعنى وانما ينال رضاه ما تطلبون به وجهه الكريم كما اركم
وكذلك الآية الاخرى ليس البر مجرد توجهكم الى جهة من الجهات ولكن البر طاعة الله فيما امر فلا فرق بين الظاهر والباطن وانما
البر معرفة الله على الحقيقة امتثال امر الله على كل حال **قال** ثم ان افسد قواطع الدين واكثف سد على طريق السالكين
هو اجابة دعوة علماء السوء وتتبع ارائهم المضلة واثارهم المغوية ولاغترارهم بما دبة [illegible] علما وفقها او حكمة اغترار الظمآن
بالسراب عن عين ماء الحيوان كما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم
الا يخرصون ان الظن لا يغني من الحق شيئا اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من شر الشياطين والمضلين ونور قلوبنا
بانوار الحكمة واليقين بحق محمد وآله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين **اقول** الى هنا انتهى كلامه واراد بعلماء
السوء علماء الظاهر لانهم يردون عليه وعلى اتباعه ويحكمون بكفرهم ويحللون سفك دمائهم وانا اقول انا لله وانا
من البلاء وعجل الله فرج آل محمد صلى الله عليه وعليهم ليكشف هذه الغمة ويزيل هذه الظلمة عن هذه الامة لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله السادات الكرام الى هنا ما اردت كتابته على هذه الرسالة المسماة بالعرشية
التي وضعها في المبدء والمعاد وقع الفراغ منها ومن تسويدها على يد مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر
ابن ابراهيم بن داغر المطيرفي الاحسائي على راس سبع ساعات ونصف تقريبا من ليلة الاربعاء السابع والعشرين من شهر
ربيع المولود سنة السادسة والثلثين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية
على مهاجرها افضل الصلوة وازكى السلام بدار الامان كرمان
شاهان حرسها الله من طوارق الزمان ونوائبه
الحمد لله حامدا مصليا تائبا مستغفرا
كتبه العبد الاقل العاصي الجاني
سيد محمد رضا ابن مرحوم سيد
ابو الحسن الطباطبائي
غفر له ولوالديه



بسمه تبارک وتعالی
الله محمد علی فاطمة والحسن والحسین وباقی الائمة
علیهم السلام
بعهد خسرو کیوان مهد دارا وزیر پادشاه جم جاه توانا باسط بساط امن و امان
وهادم بنیان کفر و عدوان قالع باب کذب و قامع اصول
ان کافر من باب اجل الملوک والسلاطین
قهرمان الماء والطین سلطان
شاهنشاه
ناصر الدین شاه غازی
خلد الله ملکه وسلطانه وانار برهانه
بصدارت
جناب جلالتمآب اجل اکرم افخم افهم لشکر نویس باشی
وزیر لشکر ایران اعتماد الدولة العلیة العالیة
الغراء ومشید قواعد الملة البیضاء
ملجاء الاکاسرة وملاذ القیاصرة
صدر اعظم دولت
میرزا آقاخان نوری
دام مجده العالی سنه ۱۲۷۱
تم الکتاب المسمی بشرح عرشیه من مصنفات اعلم العلماء وافضل
الفضلاء وافقه الفقهاء وقدوة العرفاء جامع المعقول
والمنقول حاوی الفروع والاصول عمدة
المحققین زبدة المدققین ناصر
الملة والدین مروج
شیخ احمد بن
زین الدین الاحسائی
روحی له الفداء وعلیه التحیة
والثناء
عالیجاه رفیع جایگاه
عمدة الاعیان نادر الزمان
میرزا محمد رضا ابن عالیجاه معلی
حاجی میرزا کریم نوری
در دار الخلافه طهران حفت بالامن والامان
باستادی عالیشان
الاعیان میرزا حسن
انطباع